This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 284 503
YB 21919

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Oct 1886
Accessions No. 31972 Shelf No.

Die

Pſychologie

des

heiligen Gregor von Nyſſa.

Syſtematiſch dargeſtellt

von

Dr. Joh. Nep. Stigler.

Εὔκολοί ἐσμεν, γνῶναι οὐρανὸν μᾶλλον ἢ ἑαυτούς· ὥστε μὴ καταφρόνει τοῦ ἐν σοὶ θαύματος· μικρὸς γὰρ εἶ, ὡς νομίζεις· μέγαν δὲ ἐπερχόμενος ὁ λόγος εὑρήσει. S. Greg. Nyss. in verba: Faciamus hom. or. I. p. 140.

Regensburg,
Papier, Druck und Verlag von Friedrich Puſtet.
1857.

BR 65
G 73 S5

Einleitung.

Die neueste Naturwissenschaft, die sich vorangehend in den Vordergrund der wissenschaftlichen Bewegung drängt, und ihres Einflusses auf die Reform der materiellen Interessen sowohl, als der rationellen und positiven Wissenschaften rühmt, will auch eine wissenschaftliche Erkenntniß der Einheit der Natur gewonnen und deren tieferes Verständniß erschlossen haben. Denn während die bisherige Naturanschauung entweder auf die innere Lebendigkeit und Gesetzmäßigkeit der Natur und ihrer Erscheinungen, oder auf ihre creatürliche Entstehung und Abhängigkeit exclusives Gewicht gelegt habe, bestehe sie auf der Anerkennung der einheitlichen Zusammengehörigkeit beider Momente, indem sie die untrennbare Verbundenheit von Kraft und Materie überall und von ihrem ersten Anfange an zu vertheidigen

und die Verschiedenheit der lebendigen Organismen von den unorganischen einzig aus der materiellen Form und Mischung, die eine wesentlich andere und selber wieder durch die besondere Art der organischen Keime bedingt sei, zu erklären vermöge. In dieser Anschauung seien die früher schroff auseinander gehaltenen Gegensätze ihrer Einseitigkeit entkleidet und in organische Verbindung gebracht und ruhe darum auch die richtige Erkenntniß der Natur. Erwägt man aber, um den Werth so großen Verdienstes zu würdigen, die Resultate der exacten Wissenschaften im Gebiete der Psychologie, so erscheint uns der so sehr verbündete Gewinn im höchsten Grade verdächtig und mehr einem wissenschaftlichen Bankerotte, als einem glänzenden Fortschritte vergleichbar. Denn fast durchweg stellen sie die Existenz einer selbstständigen und immateriellen Seele in Frage, oder negiren sie geradezu und lassen den Menschen nicht mehr die Synthese von Leib und Seele, sondern nur ein organisches Conglomerat von Myriaden zu einem einheitlichen Ganzen gewirkter Atome sein, die durch das Ineinandergreifen ihrer sensitivsten Theile, nämlich der das Nervensystem bildenden mikroskopischen Centraltheile und peripherischen Nervenfäden, das so reiche und staunenswerth complicirte Gewebe von Empfindungen und Bewe-

gungen und Seelenthätigkeiten des Menschen zu Stande bringen. Ein geistiges Princip, das etwa den Menschen von der Thierreihe wesentlich unterscheide, finden sie bei so gearteter Tüchtigkeit der physischen Organisation für überflüssig, wo nicht störend, und mit den Erfahrungen der Anatomie und Physiologie, die „nirgends auf ihrem Forschungswege auch nur den Spuren einer solchen selbstständigen Seele begegnen,“ [1] im Widerspruche. Dieser destructiven Wissenschaft gegenüber, welche Gott von seinem Werke isolirt und zur Unthätigkeit verweist und den Menschen zur lebendigen Maschine der Natur degradirt und um seine höhere Würde und Bestimmung betrügt, und das Materielle zum Fac totum des Universums macht, und mit der Psyche auch die Psychologie annihilirt, hat die Richtung des neueren Dualismus die Psychologie und auf dem Grunde derselben die christliche Religionsphilosophie durch die Einführung von zwei Principien in den Menschen zur reflexionsversucht, indem sie den Leib als Naturorganismus in das stoffliche Substrat und sein materielles, an die Endlichkeit grenzendes Lebensprincip zerlegt und beide sodann mit dem

1) Dr. G. A. Spiess: Ueber das körperliche Bedingtsein der Seelenthätigkeiten. Frankfurt a. M.

Geiste verbindet. So sehr sich diese Ansicht durch die sorgfältigste und unermüdete Pflege und dialektische Handhabung ihrer Vertreter und durch den Rekurs auf gewichtige Stimmen der Vergangenheit und durch die Ankündigung zu empfehlen bemühe, daß mit ihr der Schlüssel zur Erklärung vieler schwieriger respektiver Probleme gefunden sei, so will es ihr doch nicht gelingen, weder den alten Dualismus dialektisch zu erdrücken, noch mit dem Zeugnisse patristischer Autoritäten sich genügend zu stützen, noch die alten Räthsel der psychologischen Wissenschaft zu lösen, und will es im Gegentheile den Anschein haben, daß mit ihrer Adoptiva auch neue Schwierigkeiten sich erheben. So ist nun die unsterbliche Psyche von zwei Seiten in ihrer Existenz bedroht, von dem naturalistischen Sensualismus als unbrauchbar und überflüssig bei Seite gelegt, vom neuern Dualismus nur mehr als Naturpsyche, als Blüthe und Princip des materiellen Leibes anerkannt und vom Geiste, als dem Träger und Principe des geistigen Lebens, für substantiell geschieden erklärt. Kann es bei solchem Stande der Seelenkunde Wunder nehmen, daß man sich unwillkürlich gedrängt fühlt, in die Vergangenheit des ersten Aufblühens der christlichen Wissenschaft zurückzuschauen und an den in unmittelbarer Nähe sich fühlenden warmen

Aufschlägen der christlichen Philosophie über die controversen Fragepunkte des psychischen Lebens sich zu orientiren? Und bei diesem Rückschau hielt uns Gregor von Nyssa als der Vater und Schriftsteller entgegen, der, von seltenem wissenschaftlichen Streben beseelt, und vertraut mit den physikalischen und physiologischen Erfahrungen der alten Naturwissenschaft, bewandert sogar in der Arzneikunde, die er auch praktizirte, [1]) gründlich geschult in der antiken Philosophie, mit diesem Reichthume wissenschaftlicher Bildung, dem eine hohe natürliche Begabung entsprach, in den Dienst des christlichen Geistes tretend und wie ein Riese mit rastloser Regsamkeit und durchaus selbstständiger Originalität nach speculativer Beherrschung des unermeßlichen Erkenntnißgebietes, das sich im Fortgange der Forschung noch erweiterte, ringend, wie kein Vater vor ihm über psychologische Probleme wissenschaftliche Aufschlüsse zu ertheilen befähigt erscheint. Wurden doch seine wissenschaftlichen Verdienste eben so sehr von seinen Zeitgenossen anerkennend gewürdigt, als sie auch eines mächtigen und nachhaltigen Einflusses auf die spätere Zeit sich erfreuten. So ist es wohl nicht mehr als billig, daß wir ihn vor allen Vätern

1) De opif. hom. c. 13. p. 79.

seiner Zeit einer nähenen Erforschung unterstellen und auf die Resultate seiner psychologischen Studien befragen. So viel zur Rechtfertigung dieses Versuches, die Psychologie des heil. Gregor von Nyssa in geordneter Darstellung und angemessener Kürze zu bieten! Die möglichst objektive Darlegung seiner Ansichten und ihre Begründung werden von selbst sein Verhältniß zu dem Sensualismus wie zum neuern Dualismus beleuchten.

---

§. 1. Natur

§. 1.

Natur und Stellung des Menschen im Universum.

Fragen wir nach dem Beweggrunde Gottes zur Schöpfung des Menschen, so nennt uns Gregor von Nyssa bald die Güte, bald die Liebe Gottes. „Gott ist durch seine Natur das höchste, nur denkbare oder vielmehr unerdenkliche Gute; darum hat er das menschliche Leben aus keiner andern Ursache erschaffen, als weil er gut ist (ἢ διὰ τὸ ἀγαθὸς εἶναι). Und nicht eine halbe Güte, sondern eine vollkommene Güte zeigte er dadurch, daß er den Menschen aus Nichts schuf und ihn mit einer Fülle von Gütern ausstattete.“ [1]) „Nicht aus Zwang, sondern aus reiner Liebe (οὐκ ἀνάγκῃ τίνι ... ἀλλ' ἀγάπης περιουσίᾳ), sagt er anderswo, hat Gott den Menschen erschaffen, und zwar hat er ihm eine sinnlichgeistige Doppelnatur gegeben, damit er Verwandtschaft habe mit Gott einerseits, mit der Natur anderseits, mit der Zeit und Ewigkeit, um beide genießen zu können.“ [2]) Diese zweifache Natur ist das Charakteristikon des Menschen, der, das letzte Werk der göttlichen Allmacht, die ganze übrige Welt nach ihrer

---

1) De opif. hom. c. 16. p. 86. Pariſ. Ausg. 1638. T. I.

2) Catech. orat. mag. c. 5. p. 51. T. III.

sinnlichen und geistigen Substanz in sich vereinet. Mit den Vegetabilien hat er das pflanzliche, mit den Animalien das thierische Leben gemein; „aber die Kraft des Verstandes und der Vernunft ist, an sich betrachtet, unvermischt (ἄμικτον) und eigenthümlich (ἰδιάζον) an dieser Natur.“ [1]) Gerade diese der Sinnlichkeit beigemischte Vernünftigkeit macht ihn zum Regenten der Erde, den Gott, nachdem er ihm sein Reich vollendet und nicht bloß die Oberfläche der Erde mit einem malerisch reichen Pflanzenschmucke geziert und mit verschiedenartigen Gethieren besäet, sondern auch ihre Tiefen mit den kostbaren Metallen, als den königlichen Schätzen, gefüllt hatte, „theils zum Betrachter dieser Wunder der Welt, theils zum Herrn derselben bestellte, damit er in ihrem Genusse des Schöpfers Weisheit erkenne, in ihrer Schönheit und Größe aber seine unerfaßbare Allmacht erforsche.“ Er hatte nicht erst etwaige Mängel zu ergänzen, oder Lücken auszufüllen, er sollte das Bereitete genießen. Um dieses Genusses fähig zu sein, erhielt er eine „aus Göttlichem und Irdischem gemischte Natur, so daß er mit jener das höchste Gut, Gott, mit dieser resp. mit dem Sinne die irdischen Güter zu genießen vermag.“ [2])

---

1) De resurrect. et anim. nach der Ausgabe von Krabinger p. 51: „. . . . τὸ δὲ διανοητικόν τε καὶ λογικὸν ἄμικτόν ἐστι καὶ ἰδιάζον ἐπὶ ταύτης τῆς φύσεως, ἐφ' ἑαυτοῦ θεωρούμενον.“ — Weil die geistige und materielle Substanz in sich zu Einer Persönlichkeit vereinigend, konnte ihn Gregor eine mit den zwei Welten in Verwandtschaft stehende, gemischte Welt nennen. *Ζῶον, ὥσπερ τινὰ μικτὸν κόσμον συγγενῆ τῶν δύο κόσμων*“ (orat. de eo, quid sit, ad imag. II. 22.)

2) De anima et resurr. p. 59. und ähnlich de opif. hom. c. 8.

Ja, „deßwegen ist die vernünftige Natur zur Entstehung gekommen, daß der Reichthum der göttlichen Güter nicht müßig liege (τοῦτο γὰρ ἕνεκεν ἡ λογικὴ φύσις ἦλθεν εἰς γένεσιν, ὡς τὸν πλοῦτον τῶν θείων ἀγαθῶν μὴ ἀργὸν εἶναι), ... sondern daß ein Gefäß da wäre, das fähig für die Annahme der Güter durch den Zuwachs des Eingegossenen größer würde ꝛc.“ [1]) Doch damit ist die große Sendung des Menschen nicht erfüllt. Wohl soll er den Reichthum der göttlichen Allmacht erheben und genießen und durch Genuß zur höheren Erkenntniß und durch sie zur tiefsinnigen Liebe Gottes gelangen; allein er darf nicht bei sich stehen bleiben; er muß über sich hinaus gehen und Einfluß auf die übrige Creatur ausüben; der Mensch soll auch die Zunge der unfreien Schöpfung sein, d. h. er soll diese zur Theilnahme an dem großen Weltenhymnus führen, auf daß die Erde und jegliche Creatur in den Preisgesang des Schöpfers einstimme und zu seiner Verherrlichung wirke. „Zwei Wesenheiten (οὐσίαι) haben sich im Menschen zu Einer Natur vereinigt, die göttliche und geistige und die elementare, damit es ein beseeltes Bild der göttlichen und höchsten Macht gebe, (ἐφ' ᾧ τε εἶναι τῆς θείας τε καὶ ὑπερκειμένης δυνάμεως ἔμψυχόν τι ὁμοίωμα,) ... oder wie Andere begründet haben, damit der geistigen, unkörperlichen, englischen Wesenheit, die ihrer Natur nach nur in den überweltlichen und himmlischen Regionen (ἐν τοῖς ὑπερκοσμίοις τε καὶ ὑπερουρανίοις) ihren Aufenthalt habe, da die körperliche Beschaffenheit des Himmels (οὐράνιον σῶμα) durch ihre Feinheit, Leichtigkeit und Beweglichkeit der feinen, reinen, gewichtlosen und agilen Natur der geistigen Substanzen entspreche,

1) De anima et resurr. p. 98.

(ἥτε γὰρ νοερὰ φύσις λεπτή τις καὶ καθαρὰ καὶ ἀβαρὴς καὶ εὐκίνητος, τότε οὐράνιον σῶμα λεπτόν τε καὶ κοῦφον καὶ ἀεικίνητον·) durch deren Vereinigung mit der sensibeln, körperlichen Wesenheit auch die Erde [1]) theilhaftig werde, die an und für sich als die materiellste Sphäre (ἔσχατον) des Sinnlichen zur Wohnstätte unsichtbarer Wesen sich nicht eignet. Durch diese Verbindung wird nun auch auf ihr der Zweck der Schöpfung erreicht, der darin besteht, daß sich in jeglicher Creatur die absolute Gottesmacht verherrlicht finde mittels der intellectuellen Natur, deren Leben in dem energetischen Schauen auf Gott sein Bestehen und Gedeihen hat." [2]) Das ist eine wahrhaft großartige, das ist die katholische Weltanschauung! Alles im Himmel und auf Erden muß sich vereinen zur einstimmigen Verherrlichung des dreieinigen Gottes, der Einen, unerschaffenen, unveränderlichen Quelle alles Lebens und Seins, und der Mensch hat die erhabene Bestimmung, den Vertreter der unvernünftigen Creatur zu sein und sie als ihr Dolmetscher in die höhere Ordnung des geistigen Lebens zu rücken!

---

1) Ich brauche kaum zu erinnern, daß Gregor nach der alten astronomischen Vorstellung die Erde sich als das feste, unbewegliche Centrum der großen Kreisbewegung des Weltalls, resp. des bewegten Himmels dachte. Bei der Ordnung der Materie am Anfange, als jedes Ding seinen Platz einnahm, habe nämlich der Himmelskörper Alles umschlossen, das Schwere aber, Erde und Wasser, habe abwärts getrieben und seine Stellung mitten im Ganzen genommen. — So sind ihm Himmel und Erde die beiden Gegensätze der Schöpfung, die durch die Luft und Feuchtigkeit, als die mit beiden verwandten Medien versöhnt werden. De opif. hom. c. I.

2) De iis, qui mature abripiuntur. T. III. p. 395 etc.

Durch ihn ist der Gegensatz zwischen oben und unten, zwischen himmlisch und irdisch, zwischen vernünftig und unvernünftig, frei und unfrei, Geist und Materie zur organischen Einheit geworden!

Dieses Mittleramt des Menschen stand auch in leuchtender Frische dem heiligen Gregor v. Naz. vor Augen, welcher in schmuckreicher Darstellung uns erzählt, wie Gott nach Erschaffung des All's „einen Anerkenner seiner Alles erzeugenden Weisheit und einen Gott ähnlichen König im Reiche des Irdischen suchte" und, weil der Himmel schon wiederhallte in endlosen Hymnen vom Lobe seiner englischen Bewohner, sich entschloß, aus beiden schon geschaffenen Naturen, der himmlischen und irdischen eine dritte, aus beiden bestehende, den mit Intelligenz begabten Menschen zu schaffen, „daß er sich freue an Gottes Werken, ein verständiger Erforscher des Himmlischen, ein großer Herrscher der Erde, ein anderer Engel aus Erde und Verkünder der göttlichen Allmacht und Weisheit sei." [1]) Kein Wunder, daß die Schöpfung des

1) Greg. Naz. carm. lib. I. Sect. I. n. 8. Gregor ist unerschöpflich an herrlichen Bezeichnungen für die Würde des Menschen. Er heißt ihn „eine zweite, im Kleinen große Welt, einen anderen Engel, den gemischten Anbeter, den Epopten der sichtbaren Schöpfung, den Mysten der intelligibeln, der König ist des Erdenreiches, dagegen Unterthan des Oberreiches, der irdisch und himmlisch, vergänglich und unsterblich, sichtbar und unsichtbar ist, der zwischen Größe und Niedrigkeit die Mitte hält, der zugleich Geist ist und Fleisch, Geist (πνεῦμα) wegen der Gnade, Fleisch wegen der Hoffart; jenes, auf daß er bleibe und den Wohlthäter verherrliche; dieses, daß er leide und leidend ermahnt und erzogen werde, da er ob seiner Größe sich erhebt ꝛc." Greg. Naz. T. I. orat. 38. n. 11.

Menschen ein höchst solenner Akt des dreieinigen Gottes war. Die heiligen Väter fühlten das ganze Gewicht der so feierlichen, nach vorhergegangener Berathung Gottes und nicht mit dem bei den übrigen Bildungen gewöhnlichen „fiat“ vollzogenen Creation des Menschen, [1]) und wären so weit entfernt, gleich unsern Naturalisten im Menschen bloß die vollkommenste Organisation und die höchste Potenz des Naturlebens zu erblicken und die immaterielle Seele ihm abzuläugnen, daß sie vielmehr bei aller Anerkennung der Vorzüglichkeit des menschlichen Leibes in Vergleich mit den Gebilden der organischen und unorganischen Natur die Seele für die höhere und vorzüglichere Substanz in ihm erklärten, da sie sowohl durch ihre Abkunft, als durch ihre Wesenheit und Kräfte über der Materie stehe und da sie hauptsächlich im Besitze der königlichen Insignien sei.

1) Eine musterhafte Zeichnung dieses Schöpfungsactes entwirft Gregor v. Nyssa im Tractate Faciamus hom. orat. 1. p. 140.

I. Abſchnitt.

Dignität der Seele.

§. 2.

Von der Ebenbildlichkeit des Menſchen überhaupt.

Alle Vorzüge des Menſchen gründen nach dem heil. Gregor in dem Charakter der Ebenbildlichkeit Gottes. [1]) Worin beſteht aber dieſer? Manche Philoſophen, ſagt er, glaubten den Menſchen außerordentlich auszuzeichnen, wenn ſie ihn einen Mikrokosmus nannten, der aus denſelben Elementen, wie das τὸ πᾶν beſtünde (φασὶ γάρ μικρὸν εἶναι κόσμον τὸν ἄνθρωπον, ἐκ τῶν αὐτῶν τῷ παντὶ στοιχείων συνεστηκότα). Aber iſt das nicht auch die Maus? die Mücke? Beſtehen nicht auch ſie aus der Miſchung der vier Elemente? Wäre er ſo nicht der Welt, ſtatt Gottes Ebenbild? Und müßte er nicht als ſolches auch deren Vergänglichkeit theilen? Fürwahr, da ſtellt die Lehre der Kirche (κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν λόγον) den Menſchen auf eine viel höhere Stufe, wenn ſie „ihn nach dem Bilde der Natur des Schöpfers erſchaffen" ſein läßt (οὐκ ἐν τῇ πρὸς τὸν κτιστὸν κόσμον ὁμοιότητι, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως). [2]) Es frägt ſich

1) De hom. opif. I. c. 16. p. 86.

2) Wohl nennt auch Gregor v. Nyſſa den Menſchen einen Mikrokosmus, aber das μικρὸς κόσμος iſt ihm dann ſo viel,

nur, in wie ferne des wirklichen Menschen Beschaffenheit sich mit seiner Gottebenbildlichkeit vertrage? Denn als Bild muß er Gott in Allem ähnlich sein. Nun steht aber die Zeitlichkeit, Hinfälligkeit, Schwäche und Sündigkeit des Menschen in factischer Dissonanz mit der Ewigkeit, Reinheit, Unvergänglichkeit des göttlichen Lebens. Und dennoch muß das Wort der Schrift seine Richtigkeit haben. Welche Erklärung mag aus dem Dilemma erlösen, „daß wir uns Gott gleich dem Menschen der Passibilität unterworfen oder diesen von ihr befreit" denken müssen (ἢ παθητὸν εἶναι τὸ θεῖον, ἢ ἀπαθὲς τὸ ἀνθρώπινον)? „Die richtige Erklärung, sagt Gregor, dürfte allein die wesenhafte Wahrheit selber zu geben verstehen (τὸν μὲν ἀληθῆ περὶ τούτου λόγον μόνη ἂν εἰδείη ταφῶς ἡ ὄντως ἀλήθεια.") Er sucht aber, um seinerseits wenigstens Conjecturen zu bieten, [1]) die Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß er zwischen einem reinen und ungetrübten Stande der Ebenbildlichkeit und zwischen einem getrübten unterscheidet. Gewiß ist,

---

als μικτὸς κόσμος, in so ferne der Mensch eine Mischung aus Seele und Leib, aus Göttlichem, Geistigen und Materiellen ist, ἐξ ἑτερογενῶν συγκεκραμένος τὴν φύσιν, τῆς θείας τε καὶ νοερᾶς οὐσίας πρὸς τὴν ἑκάστου τῶν στοιχείων αὐτῷ συνεπανισθεῖσαν μοῖραν καταμιχθείσης: de inf. III. p. 325. In diesem Sinne gebraucht auch Gregor v. Naz. die glänzende Bezeichnung Mikrokosmus, hinweisend auf die Vereinigung der sichtbaren und unsichtbaren Natur im Menschen, wodurch er „als eine zweite, im Kleinen große Welt auf die Erde" gesetzt ist ꝛc. (οἷον τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν, ἐπὶ τῆς γῆς ἵστησιν). Orat. 38. n. 11.

1) „ἡμεῖς δὲ καθ' ὅσον χωροῦμεν, στοχασμοῖς τισι καὶ ὑπονοίαις τὸ ἀληθὲς ἀνιχνεύοντες, ταῦτα, περὶ τῶν ζητουμένων ὑπολαμβάνομεν."

daß Gottes vollkommene Güte[1]) den Menschen aus Nichts (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς γένεσιν) erschaffen und mit einer Fülle von Gütern (ἀφενδεᾶ τῶν ἀγαθῶν) ausgestattet habe. Die Unzahl dieser nicht specificirbaren Güter faßte die Schrift in dem Worte zusammen: erschaffen nach Gottes Bilde, was soviel heißt, als: „er machte die menschliche Natur theilhaftig jeglichen Gutes (ὅτι παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν.“) So ist der Mensch wirklich das Bild der die Fülle alles Guten seienden Natur Gottes (πλήρωμα τῶν ἀγαθῶν). „Daher ist in uns die Idee alles Schönen, jegliche Tugend und Weisheit und alle nur erdenkliche Vortrefflichkeit, zumal die von keiner Nothwendigkeit und von keiner physischen Herrschaft unterjochte, sondern nach selbstmächtiger Einsicht entscheidende Freiheit. Denn die Tugend ist eine unabhängige und selbstständige Macht; das Aufgezwungene und gewaltthätig Abgenöthigte kann nicht Tugend sein.“ [2]) Diesen ebenbildlichen Charakter, welcher der Prototypus (τοῦ πρωτοτύπου) der Menschheit ist, hat aber Gott dem Menschen nicht als Individuum aufgedrückt, sondern als Gesammtmenschheit.[3]) Die Gesammtheit des Geschlechtes ist der nach Gottes Bilde gemachte Mensch. Gerade deßwegen trägt aber auch das einzelne Menschenindividuum das Bild Gottes auf gleiche Weise in sich und ist zwischen dem Ersten am Anfange und dem Letzten am Abschlusse kein wesentlicher Un-

1) De opif. hom. c. 16. p. 84.

2) De opif. hom. c. 16.

3) „τῇ θείᾳ προγνώσει τε καὶ δυνάμει πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ περιείληπται· . . . οὐ γὰρ ἐν μέρει τῆς φύσεως ἡ εἰκών, οὐδὲ ἔν τινι τῶν καθ' αὑτὸν θεωρουμένων ἡ χάρις· ἀλλ ἐφ' ἅπαν τὸ γένος ἐπίσης ἡ τοιαύτη διήκει δύναμις.“ De opif. hom. c. 16.

terſchied.[1]) Dieß iſt nun der ungetrübte Stand der Ebenbildlichkeit in der Menſchennatur, die ein treuer Spiegel das Göttliche wiederſtrahlt. Was dieſes Gutes und Schönes und Wahres in ſich hat und iſt, das iſt auf den Menſchen, ſo weit er es als creatürlich endliches Weſen zu faſſen vermochte, übergegangen. Seine Immutabilität und Uncreatürlichkeit dem Menſchen mitzutheilen, war Gott unmöglich. Es iſt auch eine weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen dem Schöpfer und Geſchöpfe, dem abſoluten Originale und dem relativen Bilde ganz in der Ordnung; „würde das Bild den Charakter der urbildlichen Schönheit ohne alle Unterſchiedlichkeit an ſich tragen, ſo würde es ſtatt eines Bildes die in keiner Beziehung von ſich unterſcheidbare Sache ſelber ſein (*ὃν πᾶσι τοίνυν τῆς εἰκόνος τοῦ πρωτοτύπου πάλλους τὸν χαρακτῆρα φερούσης, εἰ μὴ κατά τε τὴν διαφοράν*

---

1) „*γέγονεν οὖν κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος, ἡ καθόλου φύσις, τὸ θεοείκελον χρῆμα. γέγονε δὲ τῇ παντοδυνάμῳ σοφίᾳ οὐχὶ μέρος τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἅπαν ἀθρόως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα.*“ De hom. opif. c. 22. Alſo das *πλήρωμα* der Menſchennatur iſt das *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, nicht der Menſch als Theilganzes. Der Einzelne participirt nur als Theil an dem Charakter des Ganzen. Denſelben Gedanken führt er ſchon in c. 16. p. 88. u. c. 17. p. 91 des nämlichen Tract. weiter aus. Er iſt nämlich, wie er ſich ausdrückt, der unmaßgeblichen, mehr einer Vermuthung, als doctrinellen Ueberzeugung gleichenden Anſicht, „daß das Wort: „„Gott erſchuf den Menſchen,““ die ganze Menſchennatur mit dem *τὸν ἄνθρωπον* verſtanden wiſſen wolle (*τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας ἅπαν ἐνδείκνυται τὸ ἀνθρώπινον*); denn dieſe Bezeichnung traf nicht den Adam, der erſt im Folgenden ſie erhält; ſie geht nicht auf den Einen, ſondern auf die Geſammtheit der Menſchen (*ἀλλ' ὄνομα τῷ πτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τέις, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν*).“

ἔχῃ; οὐκ ἔτι ἂν εἴη πάντως ὁμοίωμα, ἀλλὰ ταὐτὸ ἐκεῖνο διὰ πάντων ἀναδειχθήσεται, τὸ ἐν παντὶ ἀπαράλλακτον." Ob aber dieser ungetrübte Besitz des ebenbildlichen Charakters je bisher ein realer gewesen, dürfte man bei Gregor eher verneint, als bejaht finden.[1]) Denn nach seiner Anschauung des Urstandes trat schon eine Alterirung der reinen und ungetrübten Ebenbildlichkeit mit der Geschlechtlichwerdung des Menschen ein und diese fiel mit der Creation fast zusammen. In den Worten: „Gott schuf den Menschen, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn," findet Gregor die Verleihung der reinen Ebenbildlichkeit; in den unmittelbar darauf folgenden: „als Mann und Weib schuf er sie," sieht er eine neue Aktion Gottes, die zum eigentlichen Menschenwesen ein neues, unwesentliches, aber sehr einflußreiches Moment hinzufügte, nämlich die Differenzirung des Geschlechtes oder die Mittheilung der Generationspotenz nach thierischer Art, mit welcher auch das ganze Heer thierischer Affecte in den Menschen eingezogen ist.[2]) Ob zwischen

---

1) Von der Beschaffenheit der gottbildlichen Menschennatur sagt er: „τέλος (perfectionem) ἔχει ἡ τοῦ κατ' εἰκόνα γεγεννημένου κτίσις," von der Menschennatur aber nach der Sexualisirung, durch welche zur ersten Position Gottes ein ungehöriges Accedens gekommen ist (παντὶ γὰρ οἶμαι γνώριμον εἶναι, ὅτι ἔξω τοῦτο τοῦ πρωτοτύπου γοεῖται), schreibt er: „οὐκοῦν διπλῆ τίς ἐστιν ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευή, ἥ τε πρὸς τὸ θεῖον ὡμοιωμένη, ἥ τε πρὸς τὴν διαφορὰν ταύτην διῃρημένη." De opif. hom. c. 16. p. 85.

2) In c. 22 de opif. hom. gebraucht er mit Bezug auf das Vorauswissen der bestimmten Anzahl der Menschen (ἐμπεριλαβὼν τῇ γνώσει, ὅσον κατ' ἀριθμὸν ἐν τοῖς ἕκαστον ἔσται τὸ ἀνθρώπινον) und der Voraussicht des Herabsinkens des Menschen von der Höhe seiner anerschaffenen, der der Engel

dieſer Sexualiſirung des Menſchen, die Gott in Vorausſicht und väterlicher Vorſorge des eintretenden Falles effectuirte, und der Creation ein Zeitmoment in der Mitte gelegen, ſcheint Gregor anzudeuten, wenn er ſagt, Gott habe ſogleich (*αθρόως*) nach der Erſchaffung der Menſchennatur, die er in ihrer pleromatiſchen Integrität und Ganzheit ſchaute, wie in der Aberration von der Tugend, für eine neue Art der Propagation ſtatt der beabſichtigten nach Weiſe der Engel geſorgt, ſowie ſie ihrem ſittlichen Habitus nach dem Falle angemeſſen wäre (*διὰ τοῦτο τὴν κατάλληλον τοῖς εἰς ἁμαρτίαν κατολισθήσασι τῆς αὐξήσεως ἐπίνοιαν ἐγκατασκευάζει τῇ φύσει*).[2]) Denkt ſich aber Gregor, wie man anzunehmen

---

gleichen Würde zur Gemeinſchaft der niederen Creaturen (*ὅτι τῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁμοτιμίας ἑκουσίως ἀποῤῥύεται, τὴν πρὸς τὸ ταπεινὸν κοινωνίαν προσοικειώσεται*) den Ausdruck: „deßwegen miſchte er auch etwas von dem Unvernünftigen ſeinem höchſt eigenen Bilde bei (*διὰ ταῦτα κατέμιξέ τι καὶ τοῦ ἀλόγου τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι*);“ er meinte damit die Gründung des Geſchlechtsverhältniſſes. Doch hievon ſpäter mehr!

2) Ibid. c. 16 und 17. Gregor unterſcheidet, wie wir ſahen, den Menſchen als Menſchheit, das heißt wohl die ſeinerſeits als ſein Bild vollkommen realiſirte Idee der Menſchheit, von Adam, dem erſten Menſchen in concreto, und ſcheint ſagen zu wollen: nicht Adam ſei als erſter Menſch, ſondern die ganze Menſchheit oder der ganze Menſch ſei nach dem Bilde Gottes geſchaffen worden (*καὶ ὅλον ἐν τῷ ἰδίῳ θελήματι τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὴν θείαν εἰκόνα διαμορφώσας*) und habe auch als ſolcher (ganzer Menſch) das Sexualverhältniß überkommen, und deßwegen participire der erſte, wie der letzte Menſch auf gleiche Weiſe (*ἐπίσης*) ſowohl am *εἰκών*, wie an deſſen Trübung, in ſo ferne ſie Theile des Ganzen ſind.

geneigt sein möchte, beide göttliche Akte in Coincidenz, dann war bisher die Menschheit nur im ideellen Besitze der ungetrübten Ebenbildlichkeit, indem auch der paradiesische Mensch factisch sie nur in der Beimischung unwesentlicher, der niederen Natur entnommener, in der Gottheit, dem Urbilde, nicht vorhandener, darum auch im Bilde nicht sein sollender Elemente besessen. Soviel von der Ebenbildlichkeit überhaupt.

§. 3.

Von der Ebenbildlichkeit der Seele.

Hat Gregor dem Menschen eine centrale Stellung im Universum angewiesen, weil er „eine zweite, aus zwei Welten gemischte Welt" ist, ein κόσμος ἐν μικρῷ μέγας, ein geborner Herrscher, dem die eine von diesen κόσμοι unterworfen ist, aber auch hervorgehoben, daß seine eminente Würde nicht aus der mikrokosmischen Beschaffenheit seines schönen, alle irdischen Stoffe in Miniatur, aber in höchster Steigerung und Sublimität als ebenmäßiges Ganzes in sich beschließenden Elementarleibes stamme,[1]) da selbst die schönste Menschengestalt die göttliche Schönheit nicht wiederspiegele (τὸ δὲ θεῖον κάλλος οὐ σχήματί τινι καὶ μορφῇ σύμμετρίᾳ, διὰ τινος

---

1) Nach den Resultaten der heutigen Chemie, die im Menschenleibe nur 1/5 der bekannten einfachen Stoffe (also 14 ungefähr) enthalten gefunden hat, muß der Mensch auch in leiblicher Beziehung auf den schmucken und königlichen Titel eines κόσμος δεύτερος verzichten. Zuerst als der zum Selbstbewußtsein vorgedrungene Gott das personhafte Pantheon, jetzt eine Einviertelparzelle des materiellen πᾶν, und doch nach wie vor derselbe Mensch!

ἀνηγορίας ἀγλαίζεται c. 5.), von der Corruptibilität und Veränderlichkeit des Leibes gar nichts zu sagen, so mußte er consequent die Dignität der menschlichen Seele betonen und in ihr zumal das imago Dei erblicken, welches der Grund aller höheren Begabung für den Menschen ist. „In der aus der Tugend sprossenden Seligkeit, schreibt er darum, liegt das imago," oder, wenn wir es etwas detailliſiren, „in der Reinheit, leidenschaftslosen Gemüthsruhe, Seligkeit, in dem Befreitsein von allem Bösen und in andern solchen, den Menschen Gott verähnlichenden Eigenschaften. Mit solchen Blumen hat der Schöpfer seines eigenen Bildes unsere Natur geschmückt." Außerdem haben wir „mit der göttlichen Natur die Intelligenz (νοῦς) und das Wort (λόγος)" gemein, wesentliche Factoren des imago. Da ferner „Gott die Liebe ist und der Liebe Quelle, so hat er auch dieses Merkmal unserer Persönlichkeit eingeprägt. Wem daher die Liebe fehlt, an dem ist der ganze Charakter des Bildes alterirt." [1]) Endlich liegt das imago auch in der einheitlichen Wirksamkeit des Einen Geistes (νοῦς) durch alle Sinne und Organe des Leibes. Wie Gott die unendliche Mannigfaltigkeit seiner Handlungen nicht durch diverse Kräfte bewirkt, weil er „eine einfache Natur" ist, so ist es auch im Menschen nur der Eine Geist, der sieht und hört und tastet, das Angenehme erwählt und das Unangenehme verschmäht. [2])

Die Seele ist ihrer königlichen Würde gemäß unabhängig und selbstmächtig und herrscht mit unumschränkter Eigenwilligkeit (ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξούσιον, ἰδιοῖς θελήμασιν ἐνδυναστεύ-

1) De opif. hom. c. 5.
2) Ibid. c. 6.

κῶς διοικουμένην). Gleich dem Porträt eines Königs, das in Gestalt und Purpur seine Würde vorstellend, auch den Titel König erhält, so hat auch der Mensch als lebendiges Bild des Weltenkönigs Würde und Namen mit dem Urbilde gemein und weil dieses keine weltlichen Insignien trägt, ist auch „er, statt mit Purpur, mit Tugend geschmückt, die der kostbarste königliche Schmuck ist, statt auf den Scepter, auf die unsterbliche Seligkeit gestützt, statt mit dem königlichen Diademe, mit der Krone der Gerechtigkeit geziert, gewiß ein treuer Ausdruck der majestätischen Würde und Schönheit des Urbildes.“ [1])

Gregor, mit den berührten Proprietäten der Ebenbildlichkeit nicht zufrieden, sucht neue Grade der Verwandtschaft der Menschenseele mit dem göttlichen Wesen zu entdecken und ist so glücklich, das Mysterium der Trinität auch im Bilde zu finden. Er unterscheidet nämlich, anknüpfend an die Mahnung des Apostels (1 Cor. 7, 34.), „daß wir heilig seien an Seele, Leib und Geist“ zwischen der Seele im Menschen als geistiger Substanz und ihrem geistigen Worte und dem rationellen Geiste. Mit Bezug auf das Wort und den Geist (νοερὸς λόγος καὶ νοῦς) nennt er die ψυχὴ ἀγέννητος καὶ ἀναίτιος und sieht in ihr das väterliche Prinzip Gottes abgebildet, dem ebenfalls die Attribute der Agenesie und absoluten Independenz von jeder Causalität zu eigen sind, ihr geistiges Wort aber nennt er οὐκ ἀγέννητος, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γεννώμενος ἀῤῥήτως καὶ ἀοράτως καὶ ἀνερμηνεύτως καὶ ἀπαθῶς und sieht in ihm das wahrhaft gleich wesentliche Bild des Vaters, das ewige Wort Gottes, den Λόγος dargestellt, den Geist aber (νοῦς), den der Apostel mit πνεῦμα bezeichnet, nennt er οὐδὲ ἀναί-

1) De opif. hom. c. 4.

εὐχρόιας ἀγλαίζεται c. 5.), von der Corruptibilität und Veränderlichkeit des Leibes gar nichts zu sagen, so mußte er consequent die Dignität der menschlichen Seele betonen und in ihr zumal das imago Dei erblicken, welches der Grund aller höheren Begabung für den Menschen ist. „In der aus der Tugend sprossenden Seligkeit, schreibt er darum, liegt das imago," oder, wenn wir es etwas detaillisiren, „in der Reinheit, leidenschaftslosen Gemüthsruhe, Seligkeit, in dem Befreitsein von allem Bösen und in andern solchen, den Menschen Gott verähnlichenden Eigenschaften. Mit solchen Blumen hat der Schöpfer seines eigenen Bildes unsere Natur geschmückt." Außerdem haben wir „mit der göttlichen Natur die Intelligenz (νοῦς) und das Wort (λόγος)" gemein, wesentliche Factoren des imago. Da ferner „Gott die Liebe ist und der Liebe Quelle, so hat er auch dieses Merkmal unserer Persönlichkeit eingeprägt. Wem daher die Liebe fehlt, an dem ist der ganze Charakter des Bildes alterirt." [1]) Endlich liegt das imago auch in der einheitlichen Wirksamkeit des Einen Geistes (νοῦς) durch alle Sinne und Organe des Leibes. Wie Gott die unendliche Mannigfaltigkeit seiner Handlungen nicht durch diverse Kräfte bewirkt, weil er „eine einfache Natur" ist, so ist es auch im Menschen nur der Eine Geist, der sieht und hört und tastet, das Angenehme erwählt und das Unangenehme verschmäht. [2])

Die Seele ist ihrer königlichen Würde gemäß unabhängig und selbstmächtig und herrscht mit unumschränkter Eigenwilligkeit (ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξιούσιον, ἰδιοῖς θελήμασιν αὐτοκρατι-

1) De opif. hom. c. 5.

2) Ibid. c. 6.

κῶς διοικουμένην). Gleich dem Porträt eines Königs, das in Gestalt und Purpur seine Würde vorstellend, auch den Titel König erhält, so hat auch der Mensch als lebendiges Bild des Weltenkönigs Würde und Namen mit dem Urbilde gemein und weil dieses keine weltlichen Insignien trägt, ist auch „er, statt mit Purpur, mit Tugend geschmückt, die der kostbarste königliche Schmuck ist, statt auf den Scepter, auf die unsterbliche Seligkeit gestützt, statt mit dem königlichen Diademe, mit der Krone der Gerechtigkeit geziert, gewiß ein treuer Ausdruck der majestätischen Würde und Schönheit des Urbildes.“ [1])

Gregor, mit den berührten Proprietäten der Ebenbildlichkeit nicht zufrieden, sucht neue Grade der Verwandtschaft der Menschenseele mit dem göttlichen Wesen zu entdecken und ist so glücklich, das Mysterium der Trinität auch im Bilde zu finden. Er unterscheidet nämlich, anknüpfend an die Mahnung des Apostels (1 Cor. 7, 34.), „daß wir heilig seien an Seele, Leib und Geist“ zwischen der Seele im Menschen als geistiger Substanz und ihrem geistigen Worte und dem rationellen Geiste. Mit Bezug auf das Wort und den Geist (νοερὸς λόγος καὶ νοῦς) nennt er die ψυχὴ ἀγέννητος καὶ ἀναίτιος und sieht in ihr das väterliche Prinzip Gottes abgebildet, dem ebenfalls die Attribute der Agenesie und absoluten Independenz von jeder Causalität zu eigen sind, ihr geistiges Wort aber nennt er οὐκ ἀγέννητος, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γεννώμενος ἀῤῥήτως καὶ ἀοράτως καὶ ἀνεμπαθῶς und sieht in ihm das wahrhaft gleich wesentliche Bild des Vaters, das ewige Wort Gottes, den Λόγος dargestellt, den Geist aber (νοῦς), den der Apostel mit πνεῦμα bezeichnet, nennt er οὐδὲ ἀναί-

1) De opif. hom. c. 4.

τιος, οὐδὲ ἀγέννητος, ἀλλ' ἐκπορευτὸς παντὶ διατρέχων καὶ τὰ πάντα διασκοπῶν καὶ ἀοράτως ψηλαφῶν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ παναγίου καὶ ἐκπορευτοῦ πνεύματος, und kennzeichnet ihn als das Bild des aus dem Vater und Sohne hervorgehenden, Alles erforschenden göttlichen Geistes. [1]) Den Vergleich weiter verfolgend bemerkt Gregor, daß, während die ψυχὴ und νοῦς einfach seien, der λόγος zweifach und einfach zugleich erscheine (ὅτι ψυχὴν μὲν ἁπλοῦν τινα ἔχομεν, ὁμοίως καὶ νοῦν μοναδικὸν καὶ ἀσύνθετον· λόγον δὲ διπλοῦν ἔχοντες αὐτὸν τὴν γέννησιν καὶ ἕνα καὶ ἄμέριστον φυλλαττόμενον). „Das Wort wird nämlich auf eine unbegreifliche und unkörperliche Weise im Herzen (ἐν τῇ)

1) De eo, quid sit, ad imag. Dei et Sim. Tom. II. p. 26. Auch über die Aechtheit dieser Schrift liegen Zweifel vor. Nicht gewillt zwar, ein entscheidendes Wort zu sprechen, pro oder contra, scheint mir doch auch der Einwurf, daß Gregor in ihr über die Ebenbildlichkeit eine neue, in den andern Schriften nicht vorkommende Erklärung gegeben, oder der Einwurf, daß er sonst ausgesprochene Meinungen, wie z. B. vom Ursprunge der Seele, kaum zu berühren wagt, oder daß er die ψυχὴ ἀγέννητος nennt und ἀναίτιος, da er sie doch anderswo γενητὴν heißt, keinen probehaltigen Verwerfungsgrund zu enthalten. Denn ich kann nicht in jeder Schrift das Gleiche sagen und nicht in jeder Alles, was sich etwa darüber ausdenken und sagen läßt. Die Gedanken kommen nicht alle auf einmal. Auch kann ich jetzt Etwas nur berühren, was ich anderswo schon ausführlicher behandelt habe, oder darüber noch nicht im Klaren sein. Das ἀγέννητος aber verträgt sich recht gut mit dem γενητήν; dieses besagt die Creatürlichkeit der Seele, jenes aber die substantielle Wurzelhaftigkeit im Bezug auf das λόγος und νοῦς, die aus der ψυχὴ entspringen, während sie selbst weder der Generation noch Processiion aus beiden unterliegt.

(ἐν τῇ καρδίᾳ) erzeugt und bleibt darin verborgen und unerkannt, es wird aber auch durch eine zweite körperliche Generation durch die Lippen geboren, und so Allen bekannt, ohne gleichwohl von der Seele, seiner Gebärerin, losgetrennt zu werden, so daß wir die zweifache Geburt unsers Wortes dargestellt und veranschaulicht finden." [1] (Gregor unterscheidet also zwischen dem geistigen, unsichtbaren Worte (ὁ νοερὸς, ἀσώματος, ἔνδον ἀγνώριστος λόγος) und zwischen dem körperlichen, wahrnehmbaren, äußeren (ὁ σωματικὸς, τοῖς πᾶσι γνώριστος) . . . . „So haben sich in der Einheit des Wesens unserer unsterblichen und geistigen Seele, als dem Bilde, drei hypostatische Proprietäten gezeigt, die Agenesie der Seele, die Genesie des Wortes und der Ausgang des Geistes," [2] . . . . „so daß, wenn ich so sagen darf, auch in dem Menschen, dem Gerechten insbesondere, jegliche Fülle der Gottheit typisch wohnt, aber nicht physisch, indem in ihm der dreieinige Gott gewissermaßen nur im schattigen Halbdunkel erscheint." [3])

Gregor kommt auch auf einen andern triadischen Anklang zu sprechen, der von den ἔξω σοφοὶ, von den profanen Weltweisen ausgebeutet wird und in der dreifachen Aeußerungsweise der Seele ruht, indem sie sich als ἐπιθυμητικόν, λογιστικόν καὶ θυμικόν manifestirend Gott zu verähnlichen sucht durch Liebe, Wissenschaft und Macht, (sc. im Kampfe gegen die bösen Geister) und macht auch auf das vorherrschende Hervortreten der drei relativen Hypostasen in der Entwicklungsgeschichte

1) Ibid. p. 27 A. 2) Ibid. B.

3) ὥστε, εἰ θέμις εἰπεῖν, ὅτι καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ μάλιστα τῷ δικαίῳ, κατοικεῖ πᾶν τὸ πληρῶμα τῆς θεότητος τυπικῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς, σκιαγραφῶν ἀμυδρῶς πως τὸν ἐν τριάδι θεόν. Ibid. D.

τιος, οὐδὲ ἀγέννητος, ἀλλ' ἐκπορευτὸς παντὶ διατρέχων καὶ τὰ πάντα διασκοπῶν καὶ ἀοράτως ψηλαφῶν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ παναγίου καὶ ἐκπορευτοῦ πνεύματος, und kennzeichnet ihn als das Bild des aus dem Vater und Sohne hervorgehenden, Alles erforschenden göttlichen Geistes. [1]) Den Vergleich weiter verfolgend bemerkt Gregor, daß, während die ψυχὴ und νοῦς einfach seien, der λόγος zweifach und einfach zugleich erscheine (ὅτι ψυχὴν μὲν ἁπλοῦν τινα ἔχομεν, ὁμοίως καὶ νοῦν μοναδικόν καὶ ἀσύνθετον· λόγον δὲ διπλοῦν ἔχοντες κἀκεῖνο τὴν γέννησιν καὶ ἕνα καὶ ἀμέριστον φυλλαττόμενον). „Das Wort wird nämlich auf eine unbegreifliche und unkörperliche Weise im Herzen (ἐν τῇ)

1) De eo, quid sit, ad imag. Dei et Sim. Tom. II. p. 26. Auch über die Aechtheit dieser Schrift liegen Zweifel vor. Nicht gewillt zwar, ein entscheidendes Wort zu sprechen, pro oder contra, scheint mir doch auch der Einwurf, daß Gregor in ihr über die Ebenbildlichkeit eine neue, in den andern Schriften nicht vorkommende Erklärung gegeben, oder der Einwurf, daß er sonst ausgesprochene Meinungen, wie z. B. vom Ursprunge der Seele, kaum zu berühren wagt, oder daß er die ψυχὴ ἀγέννητος nennt und ἀναίτιος, da er sie doch anderswo γενητὴν heißt, keinen probehaltigen Verwerfungsgrund zu enthalten. Denn ich kann nicht in jeder Schrift das Gleiche sagen und nicht in jeder Alles, was sich etwa darüber ausdenken und sagen läßt. Die Gedanken kommen nicht alle auf einmal. Auch kann ich jetzt Etwas nur berühren, was ich anderswo schon ausführlicher behandelt habe, oder darüber noch nicht im Klaren sein. Das ἀγέννητος aber verträgt sich recht gut mit dem γενητήν; dieses besagt die Creatürlichkeit der Seele, jenes aber die substantielle Wurzelhaftigkeit im Bezug auf das λόγος und νοῦς, die aus der ψυχὴ entspringen, während sie selbst weder der Generation noch Processtion aus beiden unterliegt.

(ἐν τῇ καρδίᾳ) erzeugt und bleibt darin verborgen und unerkannt, es wird aber auch durch eine zweite körperliche Generation durch die Lippen geboren, und so Allen bekannt, ohne gleichwohl von der Seele, seiner Gebärerin, losgetrennt zu werden, so daß wir die zweifache Geburt unsers Wortes dargestellt und veranschaulicht finden.“ [1]) (Gregor unterscheidet also zwischen dem geistigen, unsichtbaren Worte (ὁ νοερὸς, ἀσώματος, ἔνδον ἀγνώριστος λόγος) und zwischen dem körperlichen, wahrnehmbaren, äußeren (ὁ σωματικὸς, τοῖς πᾶσι γνώριστος) .... „So haben sich in der Einheit des Wesens unserer unsterblichen und geistigen Seele, als dem Bilde, drei hypostatische Proprietäten gezeigt, die Agenesie der Seele, die Genesie des Wortes und der Ausgang des Geistes,“ [2]) .... „so daß, wenn ich so sagen darf, auch in dem Menschen, dem Gerechten insbesondere, jegliche Fülle der Gottheit typisch wohnt, aber nicht physisch, indem in ihm der dreieinige Gott gewissermaßen nur im schattigen Halbdunkel erscheint.“ [3])

Gregor kommt auch auf einen andern triadischen Anklang zu sprechen, der von den ἔξω σοφοὶ, von den profanen Weltweisen ausgebeutet wird und in der dreifachen Aeußerungsweise der Seele ruht, indem sie sich als ἐπιθυμητικὸν, λογιστικὸν καὶ θυμικὸν manifestirend Gott zu verähnlichen sucht durch Liebe, Wissenschaft und Macht, (sc. im Kampfe gegen die bösen Geister) und macht auch auf das vorherrschende Hervortreten der drei relativen Hypostasen in der Entwicklungsgeschichte

1) Ibid. p. 27 A. 2) Ibid. B.

3) ὥστε, εἰ θέμις εἰπεῖν, ὅτι καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ μάλιστα τῷ δικαίῳ, κατοικεῖ πᾶν τὸ πληρῶμα τῆς θεότητος τυπικῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς, σκιαγραφῶν ἀμυδρῶς πως τὸν ἐν τριάδι θεόν. Ibid. D.

des Menschen in Uebereinstimmung mit der successiven Offenbarung der göttlichen Hypostasen in der Geschichte der Menschheit aufmerksam. Wie im Kinde die Präsenz der ψυχή, die schon anfänglich den λόγος und νοῦς in sich hat, sich sogleich nach der Geburt zu erkennen gibt, aber erst nach und nach mit der Kräftigung des Körpers auch das Wort erzeugt, das sich aus dem höchst unvollkommenen Stammeln nur langsam zur klaren Rede entwickelt, und zuletzt auch den Geist manifestirt, wenn das Kind zum vollkommenen Manne herangereift ist, so lernte die Menschheit, als sie aus dem ersten Sündenstande und seiner Geistesnacht an das Tageslicht der Gotteserkenntniß hervorgetreten war und durch das mosaische Gesetz neue Beseelung erhielt, zuerst nur den Vater kennen; Sohn und Geist waren ihr, wiewohl wesentlich Eins mit dem Vater, noch verborgen. Nur leise Andeutungen in den prophetischen Dokumenten lüfteten ein wenig den Schleier des Geheimnisses der göttlichen Sohnschaft, bis sich in der Fülle der Zeit die bisherige, gleichsam unarticulirte und mangelhafte Kindersprache des Gesetzes und der Propheten mit der Geburt des göttlichen Wortes aus dem jungfräulichen Schooße wie aus reinen Lippen zur klaren und articulirten Offenbarungsrede gestaltete, die ihr tiefstes und höchstes Verständniß mit der Erscheinung des heiligen Geistes gefunden, mit welcher das Geheimniß der Trinität sich dem erleuchteten Auge des Christenthums offen legte. Wäre ein anderer, als dieser successive Entwicklungsgang eingehalten und das Geheimniß schon früher gelichtet worden, so stand die heilige Trias in großer Gefahr, von der Geistesschwäche des Menschen polytheistisch ausgebeutet und verstümmelt zu werden. [1])

1) Ibid. p. 29 f.

Fassen wir jetzt den Inhalt der angezogenen Stellen in Kürze zusammen, so besteht die Ebenbildlichkeit des Menschen, zunächst seiner Seele darin, daß diese 1) eine im Worte sich aussprechende Intelligenz, 2) eine unumschränkte Selbstmacht ist, 3) und zu dieser natürlichen Begabung noch die übernatürliche Schönheit im Tugendglanze besitzt, an die sich ein entsprechendes Maß von Seligkeit reiht, ein Besitz, der im Grunde nur die normale Aktivirung jener zwei Grundkräfte der Seele ist. [1])

Weil die Ebenbildlichkeit der Grundtypus des *πλήρωμα* der Menschen ist, an dem die Einzelnen participiren, so kann auch das männliche Individuum keinen wesentlichen Vorzug vor dem weiblichen haben. Das

1) Mehrere Väter zerlegen den Begriff der Ebenbildlichkeit mit Rücksicht auf die in der Genesis gebrauchten *εἰκών* und *ὁμοίωσις* in das physische und ethische, oder natürliche und übernatürliche, unverlierbare und verlierbare Moment. Neuere Forscher wollen in den zwei Ausdrücken nur eine Tautologie im guten Sinne des Wortes sehen. Delitzsch (in seinem „System der biblischen Psychologie" Leipzig 1855) sieht in der Gottesbildlichkeit mehr als das geistige und selbstbewußte, freie Wesen des Menschen (*τὸ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον*), oder dessen Persönlichkeit, die nur die Basis des Inhalts der Ebenbildlichkeit sei; „im Menschen spiegelt sich die ganze Lebensfülle der dreieinigen Gottheit, und diese Spiegelung ist physisch und ethisch zumal und durch die Sünde nicht allein ethisch, sondern auch physisch zerrüttet." Gregor bedient sich zur Bezeichnung der Ebenbildlichkeit fast immer des *εἰκών*, nur einmal in dem controvertirten Tractate: Faciam. hom. or. I. p. 149 rügt er mit grellen Worten die Annahme einer tautologischen Ausdrucksweise der heil. Schrift und findet in *εἰκών* den ontologischen und in *ὁμοίωσις* den moralischen Charakter des Menschen.

Weib hat gleiche Ausstattung, also auch gleiche Würde und Bestimmung und Kämpfe und Pflichten. Zwar ist es dem Fleische nach schwächer und weicher; aber das ist kein Deficit seines Wesens; es soll dadurch zur Menschlichkeit und Barmherzigkeit um so geneigter sein. Denn wird Stärke von ihr verlangt, so ist es auch mannhaft und ausdauernd in Nachtwachen und Wachen und Fasten und Gebeten, und Weinen und Gutesthun. [1])

1) Faciam. hom. orat. I. p. 151.

II. Abſchnitt.

Natur und Weſenheit der Seele.

§. 4.

Immaterialität der Seele.

Die Gegenwart hat die zu allen Zeiten controvertirte Frage der Wiſſenſchaft nach der Subſtantialität der Seele, alſo nach der weſentlichen Verſchiedenheit der Seele vom Leibe nicht bei Seite gelegt, ſondern lebhafter und heftiger wieder in Angriff genommen, denn je. Eine große Scheidung iſt auf dem Felde der Wiſſenſchaft zwiſchen den Anhängern des Materialismus, welche die Exiſtenz einer ſubſtantiellen Seele im Leibe beſtreiten, und denen des philoſophiſchen oder theologiſchen Spiritualismus, welche dieſelbe vertheidigen. Die Naturwiſſenſchaft hat ſich die Aufgabe geſtellt, auf dem Wege der Experienz durch phyſiologiſche Unterſuchungen den Streit zu ſchlichten. Nun, mit welchem Erfolge? „Von einer immateriellen Seele, deren Organ der Körper, insbeſondere das Gehirn ſei, weiß die Naturwiſſenſchaft nichts, weil ſie — bei aller Anerkennung der Mangelhaftigkeit und Lückenhaftigkeit ihres Wiſſens — doch geſtehen muß, daß ſie nirgends auf ihrem Forſcherwege auch nur den Spuren einer ſolchen ſelbſtſtändigen Seele begegnet.“ [1])

1) Siehe das oben berührte Schriftchen von Dr. Spieß.

Was läßt sich zu dieser Entdeckung sagen? Die Naturwissenschaft gesteht einerseits ihre Unvollkommenheit zu, aus welcher auch ihre Unfähigkeit folgt, über eine so hochwichtige, das Herz der Menschheit berührende Frage eine endgiltige, autoritative Entscheidung zu geben, anderseits bringt sie eine Erfahrung zum Vorscheine, die wahr und falsch zugleich sein dürfte. Daß das anatomische Messer und beobachtende Auge des Physiologen, mag er es auch mit dem besten Mikroskope bewaffnen, der immateriellen Seele nicht begegnen, ja nicht einmal ihren Spuren begegnen können, darüber ist der gesunde Menschenverstand schon vor der Geburt der Physiologie einig gewesen, die sich nun einmal auf die Betrachtung und Untersuchung des Organismus und seine vitalen Funktionen als ihr non plus ultra beschränken muß. Daß es aber gleichwohl nicht so schwer, noch weniger unmöglich ist, einer substantiellen Seele im Menschen zu begegnen, das haben die Untersuchungen der Väter zur Genüge bewiesen.

Was ist der Mensch? Gregor von Nyssa antwortet: „Der Mensch ist Gottes vernunftbegabtes Gebilde (πλάσμα), nach dem Bilde seines Schöpfers gemacht.“ [1] Würde man nur den ersten Theil dieser Definition beachten, so könnte sie auch der Naturalismus adoptiren, der die Vernünftigkeit des Menschen als eines einheitlich leiblichen Wesens keineswegs in Abrede stellt; aber der Zusatz: „nach dem Bilde seines Schöpfers gemacht,“ im Sinne Gregors verstanden, der den höhern Charakter der Ebenbildlichkeit in die Seele verlegt, stellt den Begriff des Menschen als eines aus zwei Substanzen, der Seele

1) Faciamus hom. orat. I. p. 146.

und dem Leibe bestehenden Wesens außer Zweifel, um so mehr, als er den Begriff der Seele eigens an einer anderen Stelle so bestimmt: „Die Seele ist eine creatürliche Wesenheit, eine lebendige, intelligente Wesenheit, welche dem organischen und sinnenbegabten Körper die Macht zu leben und das Sinnfällige wahrzunehmen durch sich verleiht, so lange die Natur dafür empfänglich erscheint.“ [1]) Wie könnte er sich noch genauer ausdrücken? Die ψυχή als für sich bestehende und lebende οὐσία, der das Prädikat νοερὰ zukommt, faßt er als das vom Leibe verschiedene, aber ihn belebende und zu ihrem Dienste gebrauchende Princip. — So unterscheidet auch der heil. Ambrosius klar und kurz die vernünftige anima von dem unvernünftigen caro, deren Copula der Mensch ist. [2]) Der heil. Gregor v. Naz. nennt den Menschen „Gebilde und Bild Gottes,“ sagt vom Leibe, daß „er Materie ist und auflösbarer Rohstoff (πάχος), die Seele aber eine lebendige und das Leben tragende (ζωὴν φέρουσα) Natur, die aus Gott ist und göttlich und Theil hat an dem himmlischen Geburtsadel und zu ihm aufstrebt, wenn sie auch mit dem schlechteren (sc. Leibe) verbunden ist.“ [3])

Woher gewannen denn aber die Väter diese Ueberzeugung von einer substantiellen Seele im Menschen? Aus ihren Wirkungen, antwortet Gregor. Sie manifestirt sich trotz ihrer Unsichtbarkeit als vom Leibe total

---

1) *Ψυχή ἐστιν οὐσία γενητή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῷ καὶ αἰσθητικῷ δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' αὑτῆς ἐνιεῖσα, ἑως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνεστηκυῖα φαίνοιτο φύσις.* De anim. et res. p. 18.

2) De sancto Isaak. et anima c. 10.

3) Lib. I. Sect. 1. n. 34 und orat. II. c. 17.

verſchiedene, auf und durch ihn wirkende und mittels ſeiner Sinne wahrnehmende und erkennende Realität. Das mögliche Maß der Leiſtungen eines Körpers verglichen mit dem wirklichen Maße der Leiſtungen eines Menſchen zwingt den unbefangenen Beobachter zur Anerkennung einer ſubſtantiellen Seele. Der Arzt am Krankenbette beſtätigt ihm ſeine Anſicht. Aus dem Pulsſchlage mittels des Taſtſinnes, aus der Schwäche, Hitze, der Lage des Leibes, der Farbe, des Gehöres und Athmens ꝛc. ſchließt er auf die Gegenwart dieſer oder jener durch die Symptome indicirten Krankheit. Dieſer auf die ſinnliche Wahrnehmung folgende, innerlich vorgehende Denkprozeß zeugt von der ihm einwohnenden, höhern, geiſtigen Macht. [1]) Denn was könnte die den Puls unterſuchende Hand den Arzt erkennen laſſen ohne das Denken (ἐννοίας) des Geiſtes, der den Taſtſinn zur Erkenntniß (γνῶσιν τοῦ ὑποκειμένου) des der Erſcheinung unterliegenden Grundes führt? Was könnten, getrennt vom Geiſte (διανοίας διεζευγμενα) die übrigen Sinnorgane zur Erkenntniß der unbekannten Urſache nützen? [2]) Daher die Verſchiedenheit der Gedanken und Urtheile bei Wahrnehmung desſelben Objektes! Wie Verſchiedenes denken der Gebildete und Ungebildete beim Anblicke der Sonne! So verſchieden iſt auch die geiſtige Anſchauung der Seele von der ſinnlichen Wahrnehmung. [3])

---

1) De anim. et res. p. 18.

2) Ibid. p. 20.

3) Ibid. p. 22. Den gleichen Weg der Erſchließung der immateriellen Subſtantialität der Seele aus ihren Thätigkeiten und Erſcheinungen ſchlägt auch der heil. Baſilius ein, indem er das Verfahren bei Erweiſung der Exiſtenz Gottes aus ſeinen Werken parallel auch auf die Erkennbarkeit der Seele

Wenn nun aber der Materialismus überhaupt die zwingende Kraft des Schlusses von den Wirkungen, als dem Erscheinenden, auf eine innere, substantielle, immaterielle Ursache nicht anerkennt und die sogenannten psychischen Thätigkeiten und Lebensäußerungen des Menschen nur für die natürliche Folge der physischen Organisation des Menschenleibes erklärt, und seinen Widerspruch durch die Möglichkeit der mechanischen Construction einer Maschine stützt, die Bewegung, Töne und Gestaltwechslung nachahmt, was wird Gregor zu dieser Beweisführung sagen? Er schmiedet aus dem Einwurfe

---

einzuhalten für rathsam erachtet. (homil. Attende tibi ipsi.) Weitläufiger verbreitet sich der heil. Augustin in mehreren Schriften über dieses Thema. Auch seine Beweisführung dreht sich um den gesunden Erfahrungssatz, daß im Menschen ein großer Reichthum von inneren Zuständen und eigenthümlichen Thätigkeiten zur Erscheinung komme, die den Kreis bloß körperlicher Kräfte und Thätigkeiten weit übersteigen und zum Schlusse auf eine im Körper wirksame, geistige, überzeitliche und überräumliche Substanz nicht bloß berechtigen, sondern zwingen, das so mannigfaltige Reich des Vorstellungslebens in seiner vielseitigen Abstufung, die unendliche Fassungskraft des Gedächtnisses, das gleichwohl nur ein untergeordnetes Vermögen ist, die schöpferische Quellhaftigkeit der Phantasie, das gesetzmäßige Denken und geistige Walten der höheren Intelligenz, die Sichtbares und Unsichtbares, Göttliches und Geschöpfliches umfaßt und um so klarer schaut, je unabhängiger vom Leibe und in sich gesammelter sie ist, dieses innere Schaffen und Wirken und Produciren und Schauen betheuert es nicht unwiderlegbar die Existenz einer unkörperlichen Seele? *)

*) Aug. de quantitate animae lib. c. 1 u. c. 4., de anima et ejus orig. IV. c. 15. c. 17, 20 ff., contra Ep. Man. c. 17., de gen. ad litt. XII, 9; VII, 13 f.

des Materialismus eine Waffe gegen ihn. Die Maschine wird ihm Beweismittel für die geistige Substantialität der Seele. Hat sich denn die Maschine, auch zugegeben, daß sie in Folge einer höchst künstlerischen Disposition und Composition den Menschen nachzuahmen vermöchte, selber gebaut? Ist sie nicht das Werk des Künstlers, der sie ausgedacht und geschaffen? Hat er nicht seinen Geist gewissermaßen der Maschine eingehaucht? Ist sie nicht im Concepte seines Geistes schon vor ihrer Vollendung vollendet gewesen? Mußte er nicht, ehevor er ein solches Werk beginnen konnte, der Natur genau alle Requisiten zur Bewegung, Stimmerzeugung, Gestaltenwechslung schon abgelernt haben? Die Verbindung und Scheidung der Elemente? Der Geist des Künstlers also, der in seinem Werke wirkt, beseelt die Maschine und bewirkt die Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit ihrer auffallenden Erscheinungen. Darum beweist sie Nichts gegen, aber sehr viel für die immaterielle Wesenheit der Seele und ihre Beweglichkeit und geistige Energie (ἡ δὲ διάνοια νοῦ τίς ἐστιν οἰκεία κίνησις τὲ καὶ ἐνέργεια). Nicht das Erscheinende (τὸ φαινόμενον) ist die Seele, sondern ein ursächliches Wirkliches, ein wirksames, in unserer Natur verborgenes Agens, unerfaßbar dem Sinne, nicht eine und nicht alle Qualitäten der Materie, nicht Farbe, nicht Gestalt, nicht Härte, Schwere, Größe, nicht das räumliche Dimensionsverhältniß u. dgl., sie ist eine geistige, für sich bestehende Natur. [1]) Wie könnte auch die Seele εἰκὼν τοῦ θεοῦ sein, wäre sie nicht gleich Gott eine unkörperliche Substanz? Zwar kann sie das Original nur in Miniatur wiedergeben, ähnlich der Glasscherbe, in welcher sich auch die ganze Sonnenscheibe nicht nach ihrer natürlichen

1) De anima et res. p. 25 ff. — 30.

Größe, sondern nach der Kleinheit jener spiegelt; aber die Thatsache, daß „so in der Kleinheit unserer Natur jene unaussprechlichen Proprietäten der Gottheit abbildlich erglänzen," drängt die Vernunft zur Bestimmung unsers Geistes als einer gleich der göttlichen intelligiblen (νοητήν), unsichtbaren und unsterblichen, von jener als dem Urbilde aber auch verschiedenen Wesenheit. [1])

So hat Gregor die immaterielle Substantialität der Seele durchweg zu erhärten gesucht, festhaltend an ihrer wesentlichen Verschiedenheit von dem materiellen Leibe, wie von der unkörperlichen Gottheit, obgleich sie mit dieser auch wesentliche Aehnlichkeit hat. Sie steht unter Gott, aber über der Materie. Diesen Standpunkt hat er auch den philosophischen Systemen der griechischen Weltweisen gegenüber, die er seiner Kritik unterworfen hat, eingenommen.

§. 5.

Gregor's Kritik der Ansichten der griechischen Philosophie über die Natur der Seele.

Im Allgemeinen lassen sich die Systeme der Alten über die Natur der Seele in drei Klassen sondiren, in solche, welche die Seele für körperlich, und in solche, welche sie für unkörperlich halten, sei es nun, daß sie ihr auch Substantialität und Unsterblichkeit vindiciren, oder diese ihr absprechen, und in solche, welche nur Eine, in die einzelnen Körper zertheilte und wieder in sich zusammengehende Seele, oder auch viele der Gestalt nach verschiedene Seelen annehmen.

---

1) De anima et res. p. 38.

Zur ersten Klasse rechnet Gregor den Demokrit, der die Seele für Feuer (πῦρ) hält, den Epikur, der sie aus Wärme, Luft, Hauch und einem namenlosen Stoffe zusammensetzt, und die ganze Schule der Stoiker, welche sie einen feurigen Hauch nennen (πνεῦμα ἔνθερμον καὶ διάπυρον), den Critias, dem sie Blut, den Hippon, dem sie Wasser, den Heraklitus, dem sie ein Dunst ist. Gegen sie insgesammt beweist er die Nothwendigkeit eines das Körperliche einigenden Princips aus der transfugalen Natur desselben. Weil es nicht in sich selbst schon dieses Princip der Einigung trägt, so muß es von außen ihm kommen. Um aber Einheitsprincip des Veränderlichen, Zerstreuten, in's Unendliche Getheilten sein zu können, muß die Seele jeglicher Körperlichkeit, auch der feinsten ermangeln; denn wenn selber körperlich, so bedürfte auch sie wieder zur Sistirung des unendlichen Theilungsprozesses eines unkörperlichen Princips. [1]) Sodann auf die Stoiker übergehend, welche von einer gewissen Bewegung um die Körper reden, durch die sie nach innen Einheit und Wesenheit, nach außen die Qualitäten und Größen bewirkt werden lassen, [2]) frägt er sie, da „jede Bewegung die Wirkung einer Kraft ist, was die Kraft selber ist und woraus ihr Wesen besteht? Denn ist auch diese Kraft irgend eine Materie, so findet auf sie das oben Gesagte seine Anwendung; ist sie aber nicht Materie, sondern der Materie nur inhärent (ἔνυλόν ἐστι), so ist sie, ohne selbst Materie zu sein, derselben nur theilhaftig. Wäre sie nur

1) De anima T. II. p. 90 f.

2) „τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὰ εἴσω ἅμα κινοῦμεν, καὶ εἰς τὸ ἔξω, καὶ τὴν εἰς τὰ ἔξω, μεγεθῶν καὶ ποιητήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι· τὴν δὲ εἰς τὰ εἴσω, ἑνώσεως καὶ οὐσίας.“ Ibid. p. 91.

eine materielle Kraft, ſo wäre ſie von der Materie nicht weſentlich verſchieden, ſelbſt nur Materie.“ [1])

Wenn aber Einige in dem Odem das Lebensprincip zu ſehen glauben, oder im Blute, weil an ihnen das Leben hafte, ſo hätten ſie Unrecht, einſeitig dieſe Qualitäten in ihrer Weſentlichkeit zu urgiren, da auch an andere Organe des Leibes die Bedingung des Lebens geknüpft erſcheint. Leber, Gehirn, Herz, Magen, Eingeweide, bedingen ſie weniger die Integrität und Vitalität des Organismus? [2])

Gegen Cleanthes, der die Körperlichkeit der Seele 1) aus der Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern in Hinſicht der leiblichen Beſchaffenheit und Affecte, Sitten und Beſtrebungen und 2) aus der eſſentiellen Unfähigkeit der Seele, mit dem Körper, und dieſes, mit der Seele zu leiden, erſchließen zu müſſen wähnte, macht er geltend, daß, wenn wirklich die Begriffe von Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, wie Cleanth behauptet, nur auf die Körper, keineswegs auch auf das Unkörperliche anwendbar wären, doch ſo viel gewiß bleibt, daß das Ganze aus den Theilen beſteht, darum offenbar das Gepräge dieſer an ſich tragen muß. So verträgt ſich mit dem obigen Einwande recht gut die Unkörperlichkeit der

---

1) Ibid. p. 91.

2) Ibid. p. 92. Mit ſeiner Zeit die Armuth naturgeſchichtlichen Wiſſens theilend, glaubte Gregor einen Beweis gegen dieſe Anſicht, daß die Seele bloßer Hauch oder das Blut ſei, auch in dem Umſtande zu finden, daß es genug belebte Organismen ohne Blut gebe, z. B. Cruſtaceen, ſowie Thiere, die nicht trinken, wie manche Adler und das Rebhuhn, und ſolche, die nicht athmen, weil ſie keine Lungen haben, wie alle Inſekten.

Seele, die eben nicht zu den Theilen gehört, in denen die Aehnlichkeit liegt. Will aber Cleanth einen Widerspruch zwischen der essentiellen Leidensunfähigkeit und factischen Leidensantheilnahme der Seele finden, indem diese, die ihrer Natur nach von Leiden des Körpers unberührbar gedacht werden müsse, erfahrungsgemäß mit dem kranken Körper leide und von seinen Affecten und Zuständlichkeiten tangirt werde und hinwiederum auch der Körper die geheimen Stimmungen der Seele verrathe, so setzt er das zu Beweisende schon als bewiesen voraus. Daß die Seele mit dem Körper nicht mitleiden könne, bedarf erst des Beweises. Es könnte auch sein, daß nur die Seele und nicht der Körper leide. Leidet ja doch auch ein todter, unbeseelter Leichnam nicht. Uebrigens ist das kein Beweis, der sich bloß auf Zweifelhaftes und noch in der Controverse Schwebendes stützt, und Cleanth hat gefehlt, auf die von berühmten Männern bezweifelte und verneinte Ansicht, daß nur der Körper leide, seinen Beweis für die Körperlichkeit der Seele zu gründen. [1])

1) Ibid. p. 93 ff. Es erinnert mich dieser Cleanth an so viele Philosophen und Forscher, die zuerst ihre Theorieen fertig machen und darnach die Objektivität gewaltthätig zurecht richten, anstatt ihre Theorien aus ihr, die vor ihnen gewesen, zu abstrahiren. Da wird die subjektive Construction der Grund und das Maß des objektiven τὸ ὄν, der Mensch ein neuer Demiurg, der den alten Gottesbau nach seiner fixen Idee modulirt, und weil er ihn in seiner leibhaftigen Realität nicht von sich abhängig machen kann, wiewohl auch dieß schon versucht worden ist, so haucht er ihm wenigstens seinen Geist ein, ihn von seiner Anschauung abhängig machend. Das kategorische: Ich denke und will es so, also ist es auch so, handhabt er mit tyrannischer Exclusität. — Machen es heute viele Psychologen und

Dem Chryſippus, der aus der Thatſache und Definition des Todes als einer Trennung der Seele vom Leibe die Körperlichkeit der Seele gefolgert hat, weil die Trennung eine Verbindung und dieſe einen Contact beider vorausſetze, der zwiſchen Unkörperlichem und Körperlichen nicht acceptabel, ſomit auch eine factiſche Trennung nicht ſtatthaft ſei, macht er begreiflich, daß die Möglichkeit der Tangirung des Körperlichen durch das Unkörperliche im Allgemeinen mit Grund nicht geläugnet werden könne, indem die unkörperliche Linie einen Körper berühren und ſich von ihm auch wieder trennen laſſe, daß ſie aber in ſpecieller Ausſage von der Seele in Abrede geſtellt werden müſſe. Denn würde ſie mit dem Körper nach Weiſe anderer materieller Dinge im Contacte ſtehen, ſo könnte ſie offenbar nicht den ganzen Körper beſeelen, ſondern nur den ihr nächſten Theil, dem ſie anliegt. Nun aber iſt der ganze Körper beſeelt, folglich iſt er von der Seele nicht materiell tangirt, folglich iſt dieſe nicht ein Körper, folglich iſt der Tod wirkliche Trennung der Seele vom Leibe. [1])

Zur zweiten Klaſſe rechnet Gregor den Dinarchus, der die Seele für die Harmonie der vier Elemente im Leibe, den Ariſtoteles, der ſie für den erſten Act des

---

Phyſiologen anders? Wiewohl ſie Experimenteurs ſein wollein, Zöglinge und Lehrer der exacten Wiſſenſchaft, ſtützen ſie doch den Modus und das Reſultat des Experimentirens auf den ſchon zuvor feſtgeſtellten Canon ihrer materialiſtiſchen Anſchauung, daß es keine unkörperliche Seele im Menſchen gebe, und hinterher geben ſie dieſen Canon für die reife Frucht ihrer Unterſuchung aus. Iſt das nicht das abſurdeſte ὕστερον πρότερον?

1) Ibid. p. 94 f. Daß Gregor nur einen Contact beider im materiellen Sinne läugnet, verſteht ſich von ſelbſt.

natürlichen, potentiell Leben in sich habenden Körpers erklärt, welche beide ihr auch Substantialität vindiciren, den Thales, dem sie unbeweglich und durch sich beweglich erscheint, den Pythagoras, der sie eine sich selbst bewegende Zahl nennt, den Plato, der sie für eine von sich selbst nach einem harmonischen Numerus Bewegung habende Essenz hält. — Was hat er nun an ihren Definitionen auszusetzen?

Gegen Dinarch ruft er die Lehre des Plato auf, daß die Wissenschaften nur Reminiscenzen eines vollkommenen Urstandes seien. Dieser platon'schen Doctrin gemäß besteht die Seele schon vor dem Eintritte in den Körper, während sie nach Dinarch erst später entsteht; denn die Harmonie ist eine Folge der Consonanz und diese eine Folge der vollkommenen Composition der einzelnen Theile des Körpers. Die Harmonie verträgt sich auch mit einem plus oder minus, also mit quantitativen Differenzen, erstirbt dagegen durch ihren Gegensatz, die Dissonanz, die ihr Tod ist, indessen die Seele keine Ab- und Zunahme ihres Wesens erleidet und bei Tugend und Laster ihr Bestehen hat. Die Seele ist Substanz und Subjekt, die Harmonie nur Qualität des ihr zu Grunde liegenden; auch participirt die Seele an der Harmonie, wie an der Tugend, ohne der Substanz nach sie zu sein. [1])

Den Commentator des Hippokrates, den Galienus, dem die Seele nur das Temperament ist, belächelt er. Da wäre also die Seele die glückliche Mischung der körperlichen Stoffe. Wie nun mag es aber kommen, daß sie gerade beim Menschen die Vernünftigkeit erzeugt? Und bei dem Wechsel dieser Mischungen nach Alter, Verhält-

1) Ibid. p. 95 f.

Verhältnissen, Lebensweise, Ablegung von Leidenschaften, müßten wir nicht jetzt die Seele eines Löwen, jetzt die eines Schafes haben? Und wie erklärt es sich doch, daß die Seele den Leidenschaften entgegen arbeitet, das Temperament dagegen als das movens mit ihnen cooperirt? Diese Mischung ist nur eine Qualität des Körpers, die ohne Gefährdung der Substratstoffe sich vielfach verändern kann. Der so temperirte Körper ist das Werkzeug der Seele, welche allerdings von seiner Harmonie in ihrer Thätigkeit abhängig ist, wie der Musiker von seinem Instrumente, dem er vor dem Spiele die rechte Stimmung gibt. [1])

Aristoteles ist speculativer bei Begründung seiner Philosophie zu Werke gegangen, aber auch schwerer zu verstehen und zu beurtheilen. Er bezeichnet die Seele mit dem vielgedeuteten und dunklen Worte ἐντελέχεια, actus. Er unterscheidet nämlich eine dreifache Modalität der Einen Substanz, [2]) des ὑποκείμενον, das Potenzsein, das primäre und secundäre actus sein; oder, um Gregor zu folgen, er unterscheidet an ihr 1) die ὕλη, die an sich Nichts seiend, nur das Substrat abgibt und die Potenz zur Entwicklung hat (πρὸς γένεσιν), 2) die Gestalt und Form (μορφὴ καὶ εἶδος), nach welcher die ὕλη gebildet wird, 3) das aus beiden zumal erstandene ἔμψυχον. Die Materie als ὑποκείμενον ist also nur die Potenz (δύναμις), die Form aber der actus perfectus, die ἐντελέχεια; jene das dispositionsfähige Subjectum, diese das disponirende Actualprincip. Dieses ist wieder actus primus und secundus, in so ferne das erste Erwachen der Seele vom Schlafe zur Thätigkeit aus der

1) Ibid. p. 96 f.

2) „λέγει τὴν οὐσίαν τριχῶς."

Unthätigkeit oder ihre volle Actualität beachtet wird, d. h. die organisationsfähige, — der Potenz nach das Leben in sich habende, durch die Einwirkung der Form zum actuellen Leben erwachende und zum lebendigen Körper werdende — ruhende Materie gelangt durch die sie bewegende und organisirende Form, (resp. formendes Princip) durch den Organisationsprozeß, also durch Gestaltung des gestaltlosen Gestaltbaren durch die gestaltende Form zur organischen Gestalt, zum Organismus und bethätigt sich als solcher in allen seinen Theilen und in seiner Ganzheit durch den Verkehr mit der Objektivität. Die respective Zergliederung des Auges soll zur Erläuterung der aristotelischen Unterscheidung dienen. „Das Auge besteht aus dem ὑποκείμενον und dem εἶδος; jenes, das Subjekt, ist im Auge und zwar durch die Potenz des Gesichtes (d. h. die allgemeine Fähigkeit, Sehorgan zu werden), die ὕλη des Auges; die Form und der erste Act (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) des Auges ist das Gesicht selbst (αὐτὴ ἡ ὄψις), das ihm die Möglichkeit (τὸ δυνατόν) gibt, zu sehen; der zweite Act (ἐντελέχεια δευτέρα) ist die Thätigkeit (ἐνέργεια) des Auges, in Folge welcher es wirklich sieht. So hat ein junger Hund noch nicht den zweiten actus, die Thätigkeit des wirklichen Sehens, sondern nur die natürliche Befähigung zur Aufnahme des actus, also die Receptivität für die eigentliche Lichtwirksamkeit des Auges.“ So sei es auch mit der psychischen Actualität der Seele von Anbeginn im Leibe bestellt. In diesem „zur Generation gelangt (γεννηθεῖσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι) vollendet sie das ζῶον, so daß die Seele weder ohne den Körper, noch der Körper ohne die Seele sein kann,“ [1]) d. h.

1) Ibid. p. 98 f. Ich gebe die hier angezogene Unterscheidung der das Auge bildenden Constituiven ihrer Dunkelheit

die Seele als das formende Princip gehört mit zum Wesen des σῶμα; ohne sie bliebe er im Zustande der gestaltlosen ὕλη. Gegen dieses Concept des Aristoteles argumentirte Gregor also: „Der Philosoph nennt den belebten Körper, das Werk der Seele, Seele, das Vernünftige von ihr trennend. Das ist verkehrt. Die ganze Menschenseele hätte er nehmen und nicht aus einem, noch dazu dem schwächsten Theile (sc. dem Lebensprincipe) von ihr über das Ganze sein Urtheil sich bilden sollen.“ Nach ihm hat die Seele keine Selbstständigkeit, ist nie ohne den Körper und nur dessen vollendende Form, wie das wirkliche Sehen erst das Auge vollendet. Nach ihm „hat der Körper schon vor der Existenz der Seele potentiell Leben in sich. Das ist aber ein Widerspruch. Da müßte der Körper schon vor der Aktivirung der Lebenspotenz und also auch ohne die Seele schon Körper sein, während er doch actu (ἐνεργείᾳ) nicht Körper sein kann, ehevor er die Form (εἶδος) erhalten hat, da die qualitätslose ὕλη noch nicht der Körper ist, son-

---

und Zartheit wegen so: daß das Auge zum wirklichen Sehen es bringe, muß es 1) das stoffliche Material, die ὕλη als ὑποκείμενον haben, das die Grundlage seiner Bildung bildet, sine qua non, 2) dieses Material muß die Potenz in sich tragen, ein Auge oder Gesicht werden zu können, also die Organisirbarkeit des materiellen Stoffes zum speciellen Organismus des Auges, 3) die Organisation selber muß durch ein organisirendes Princip, die Form des Auges, wirklich geschehen, erster actus, und das Product ist das sehen könnende, noch nicht sehende Auge, 4) das Gesicht wird wirkliche Wahrnehmung durch correspondirende Thätigkeit mit den sehbaren Objekten. Wie beim Auge im Kleinen, als einer Parzelle des Leibes, so geht es bei der Bildung desselben im Ganzen aus der formlosen ὕλη zum lebendigen Organismus.

dern erſt durch die Seele ihre Steigerung zum Organismus erlangt. So wird dem Körper einerſeits die Energie abgeſprochen, anderſeits ſollte er doch aus ſich etwas werden können. Es iſt abſurd, von einem Leben der Potenz nach zu reden.“ Wo Leben iſt, da iſt es wach und wirkſam, immer iſt es actuell. Bei der Seele iſt es nicht, wie bei andern Dingen, deren Gebrauch ſich theilweiſe ſuspendiren läßt; ein geſundes Auge kann ich verſchließen, daß es ruhe; die Seele aber, die in und aus ſich Leben hat, iſt nie ruhend; ſie ſetzt ihre Thätigkeit auch während der Ruhe des Körpers durch Ernährung, Mehrung, Athmung und Imagination fort. Der Seele iſt nämlich das Leben eingeboren, dem Körper dagegen kommt es zu durch Participation an demſelben (*τῇ μὲν γὰρ ψυχῇ σύμφυτός ἐστιν ἡ ζωή, τῷ δὲ σώματι κατὰ μέθεξιν*). Darum iſt auch eine Störung in den einzelnen Organen, eine Veränderung des vitalen Habitus möglich und ſteht die Geſundheit mit dem Leben des Leibes in Analogie (*ὁ λέγων, τὴν ὑγίειαν ἀνάλογον εἶναι τῇ ζωῇ, οὐ τὴν τῆς ψυχῆς ζωὴν λέγει, ἀλλὰ τὴν τοῦ σώματος*); aber dieſer Wechſel hat ſeinen Grund nur „in der körperlichen Subſtanz (*ἡ μὲν γὰρ σωματικὴ οὐσία παρὰ μέρος τῶν ἐναντιῶν ἐστι δεκτική, ἡ δὲ κατὰ τὸ εἶδος οὐδαμῶς*), nicht in der Form; denn eine Veränderung der Differenz in Hinſicht der Form würde das *ζῶον* ſelber verändern; ſie iſt für gegentheilige Einflüſſe, wie ſie die Körperſubſtanz influenciren, unempfänglich. Daraus folgt aber, daß die Seele in keiner Weiſe bloßer actus (*ἐντελέχεια*) ſein kann, ſondern daß ſie eine ſelbſtſtändige, unkörperliche Subſtanz iſt (*οὐ δύναται τοίνυν ἡ ψυχὴ κατ' οὐδένα τρόπον ἐντελέχεια τοῦ σώματος εἶναι, ἀλλ' οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος*). Sehr bezeichnend ſetzt hier Gregor der *ἐντελέχεια* das *οὐσία αὐτοτελὴς* entgegen,

der die Möglichkeit gegeben ist, die Tugend so gut, wie das Laster, also Gegensätze aufzunehmen, was sie als bloße Körpersform nicht könnte."

Was aber den Ausspruch des Aristoteles betrifft, die Seele sei immobilem per se et moveri per accidens, d. h. die an sich unbewegliche Seele gelange zur Bewegung durch die von ihr activirte ὕλη, und käme ohne dieß accidens nie aus ihrer starren Unbeweglichkeit, so schließt Gregor aus der Natur der Seele, daß sie doch trotz ihrer Unbeweglichkeit die Macht haben müsse, Anderes zu bewegen; ist ja auch die Schönheit an sich unbeweglich und gleichwohl vermag sie zu bewegen. Denn hat der Körper nicht schon ursprünglich Bewegung, woher anders, als von der Seele soll er sie erhalten? Entweder muß er in sich und durch sich beweglich sein, was negirt wird, oder er muß durch ein Anderes, das nicht er ist, in Bewegung gesetzt werden. Dieß Andere kann nicht die Leichtigkeit und Schwere sein, die beide nur Qualitäten sind, wohl aber die Seele; es müßte nur der Körper sich bewegen durch sich ohne die Seele und es auch ein Beseeltes ohne Seele geben können. Falsch ist aber der Satz, daß das durch seine eigene Natur Bewegte, wie die Seele, auch durch eine Gewalt (βία) bewegt werde. Bewegen sich doch Sonne und Mond und die Welt nach ihrer Natur ohne Unterbrechung, ohne einer Gewalt zu bedürfen. „So bewegt sich auch die Seele ihrer Natur gemäß ohne Stillstand und kann niemals ruhen. Der Seele und jedes beweglichen Dinges Tod ist die Ruhe (τὸν αὐτὸν τρόπον ἡ ψυχὴ, κατὰ φύσιν ἀεικίνητος οὖσα, κατὰ φύσιν ἠρεμοῦν οὐ δύναται· ἡ γὰρ ἠρεμία φθορὰ τῆς ψυχῆς ἐστι καὶ παντὸς ἀεικινήτου)." Gegen Aristoteles steht somit fest: „daß die Seele weder ἐντελέχεια

sei, noch unbeweglich, noch im Körper entstehe (ἐν σώματι γινόμενον)." [1])

Dem Pythagoras, der die Seele, weil Gott und das All in symbolischer Deutung mit den Zahlen in Vergleich zu bringen gewohnt, eine sich selbst bewegende Zahl nennt, und dem Xenokrates, der sie wohl für keine Zahl hält, aber der Meinung ist, daß sie in den zählbaren und unter den Begriff der Menge gestellten Dinge und sie es sei, welche durch ihre differenzirende Thätigkeit den Individuen Gestalt und Gepräge (μορφὰς καὶ τύπους) verleihe, Species von Species trenne (τὰ εἴδη ἀπὸ τῶν εἰδῶν χωρίζουσα) und so die zahllosen Unterschiede begründe, gibt er zu bedenken, daß die Zahl bloß ein quantitatives Verhältniß sei (ὁ ἀριθμὸς ποσόν ἐστι), daß sie nicht continuirlich (οὐ συνεχής), durch Zusatz vermehrbar (κατὰ προς θήκην αὔξεται), gleich oder ungleich (ἀρτιός ἐστιν ἢ περιττός), unbeweglich, weil begränzt sei (ὁ ἀριθμὸς ὁ ὡρισμένος ἀκίνητος), immer ein und dieselbe ihrer Natur nach (εἷς καὶ ὁ αὐτὸς τὴν φύσιν) bleibe, weil sie durch keine andere Qualität verändert wird, daß dagegen die Seele eine Wesenheit (οὐσία), continuirlich, unvermehrbar, durch sich beweglich, weder gleich noch ungleich sei und ihre Qualitäten ändern könne, z. B. von der Unwissenheit zum Wissen sich erhebend. [2])

Dem Eunomius, der in seiner Definition, daß die Seele eine unkörperliche, im Körper geschaffene (ἐν σώματι κτιζομένην) Substanz sei, die Ansicht Plato's von ihrer Unkörperlichkeit mit der Aristotelischen, daß sie

1) Ibid. p. 98 — 101.

2) Ibid. p. 101.

im Körper gegründet werde, zu vereinigen ſucht, beweiſt er, daß ſich beide Momente nimmermehr miteinander vertragen. [1])

Die Faſeleien der Manichäer, die zur dritten Klaſſe gehören, würdigt er keiner beſonderen Widerlegung. Sie nehmen Eine Seele an, die in Theile getheilt und in die einzelnen Körper, die beſeelten und unbeſeelten (ἔμψυχα καὶ ἄψυχα) zerſchnitten werde, ſo, daß die im Körper nach dem Maße der von der Einen Seele abgetheilten Seelenſubſtanzquantität einen größeren Seelenantheil beſitzen, als die andern, wodurch die Ungleichheit der Dinge bewirkt werde. Die himmliſchen Körper ſind natürlich im Vorzuge. Sie laſſen ſogar dieſe Seele in den Elementen weſen und mit ihnen in die einzelnen Körper vertheilt werden und nach deren Auflöſung wieder εἰς τὸ αὐτό zuſammenfließen, wie das Waſſer nach aufgehobener Trennung der einzelnen Theile wieder zuſammengeht, in der Weiſe jedoch, daß die reinen Seelen als lichtig aufwärts zum Lichte ſteigen, die von der Materie befleckten in neue, niedrigere Körper wandern müſſen. Dabei behaupten ſie eine Unſterblichkeit der Seele!

Dieſen entgegen lehrt Plato 1) die Exiſtenz Einer allgemeinen Weltſeele, die ſich vom Centrum der Erde bis zu den Grenzen des Himmels ausdehne, aber nicht modo locali, ſondern intelligibili, die ſphäriſch das All umſchließe, die Wucht der Welt im Gleichgewichte halte und die einzelnen Körper durchdringe; 2) die Exiſtenz einer eigenen Seele in jedem Körper, der durch ſie ſeine beſondere Form und eigenes Leben habe, die er verliere,

1) Ibid. p. 101.

wenn sie ihn verlasse. Durch sie sei Alles belebt, aber nicht auch beseelt oder animalisch (καὶ ζῆν μὲν πάντα, μὴ πάντα δὲ εἶναι ζῶα). Diese besonderen Seelen, früher vom höchsten Demiurgen geschaffen (καὶ τὴν τὰς μερικὰς ψυχὰς τὰς πρότερον παρὰ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενας) werden von der nach den Gesetzen des Fatums Alles regierenden Weltseele den Körpern eingegeben (ἐπιπέμπουσαν). „Damit aber, antwortet Gregor, daß sie behaupten, Alles lebe, zerstören sie die Natur eines Jeden (καὶ οὕτω πάντα ζῆν λέγοντες, διαστέλλουσι τὴν ἑκάστου φύσιν)." [1])

Andere Griechen, die von der Unsterblichkeit der Seele reden, discrepiren von einander hinsichtlich der Species der Seelen, indem die Einen bloß von vernünftigen, in alle möglichen belebten Körper wandernde, die Andern von vernünftigen und unvernünftigen wissen wollen, Andere auch so viele verschiedene proclamiren, als es Species von Animalien gibt (τινὲς δὲ πολλὰ τοσαῦτα, ὅσα τῶν ζωῶν τὰ εἴδη), so daß der Löwe eine furibunde und rapide, der Esel eine stupide, das Lamm eine sanftmüthige Seele hat. [2]) Gregor wider-

---

1) Ibid. p. 104. Das Unding des fatum mit den aus ihm gezogenen Consequenzen hat er ausführlicher in seiner Schrift contra fatum entlarvt.

2) Gregor nennt es eine Absurdität, von einer Vernünftigkeit der Thiere zu reden, da sie sich weder durch moralische, noch ästhetische, noch scientivische Werke manifestirt. Wären sie vernünftig, müßte sich ihre Vernünftigkeit als solche auch zu erkennen geben. Hätte ihnen Gott eine vernünftige Seele und einen ihr nicht congruenten Körper, dessen mangelhafte Organisation etwa die Manifestation hindere, gegeben, so

legt sie durch weitere Exponirung der specifischen Verschiedenheit der Thiere und Menschen, und, auf die besprochenen Systeme der alten Philosophie noch einmal rückwärts blickend, resultirt er als endgiltigen Schluß: „Wenn nun die Seele weder ein Körper, noch Harmonie, noch Temperament, noch irgend eine andere Qualität, also kein accidens ist, so folgt daraus, daß sie eine unkörperliche Substanz ist; denn daß sie ist, darüber stimmen Alle zusammen. Aus ihrer unkörperlichen Substantialität folgt auch ihre Unsterblichkeit, weil sie nicht auflöslich und verderbbar ist.“ [1])

---

wären sie fürwahr ein höchst unzweckmäßiges Werk Gottes. Aber das Wahre an der Sache ist, daß sie eben nur die Disposition haben, die sich in ihren Aeußerungen kundgibt. „Gott gab ihnen einen natürlichen, nicht vernünftigen Verstand (σύνεσιν); einigen sogar Schlauheit, gleichsam ein Bild und Schatten der Kunst, um den gegenwärtigen Nachstellungen zu entgehen und den künftigen vorzubeugen und um jede Creatur mit sich in Uebereinstimmung zu setzen (ἐπὶ τὸ συνάψαι τὴν κτίσιν πᾶσαν ἑαυτῇ). Der Mangel an Vernunft ist aber daraus ersichtlich, daß jedes Thier dasselbe auf gleiche Weise thut. Die Variation der Thätigkeiten ihrer Seelen besteht nur in einem plus oder minus derselben. Der gleiche Instinct (ὁρμὴ μία) bewegt die gleiche Species (ὅλον τὸ εἶδος). Die Thierspecies wird von ihrer Natur in Bewegung gesetzt. Daher die Gleichförmigkeit in Allem! Was sich auf die Natur gründet, das ist bei Allen gleich. Daher auch in der Menschheit die Mannigfaltigkeit der freien, vernünftigen Handlungen! Die psychischen Thätigkeiten der Thiere sind im Vergleiche mit den unsern nur einige Bruchstücke (τινὰ μέρη ψυχικῆς ἐνεργείας). Ibid. p. 106 u. de opif. hom. c. 30. p. 138.

1) Ibid. p. 105 — 108.

§. 6.

Das Verhältniß der Seele zum Geiſte im Menſchen.

So wie die Günther'ſche Schule in den Schriften des heiligen Auguſtin, der an zahlreichen Stellen unzweideutig die ſubſtantielle Einheit von Geiſt und Seele und die ſubſtantielle Verſchiedenheit von Seele und Leib ausſpricht, gleichwohl „ein gewiſſes Schwanken“ entdeckt haben will, „indem er nicht ſelten Luſt zeigt, eine vom Weſen des Geiſtes verſchiedene Seele anzunehmen; aber, um ſich dafür beſtimmt ausſprechen zu können, einerſeits durch den Seelendualismus der Manichäer, welchen er, und mit Recht, bekämpft hat, und anderſeits hauptſächlich durch den mit dem damaligen Stande der Naturwiſſenſchaft gegebenen Mangel tieferer Naturkenntniß gehindert worden iſt,“ [1]) ſo dürfte ſie auch beim heil. Gregor von Nyſſa ein derartiges Schwanken ermitteln, wenn ſie, um ihn um jeden Preis als eine patriſtiſche Stütze ihres Dualismus zu gewinnen, an hundert gegen dieſen lautenden Stellen vorübergeht und bei der einen oder andern, ohne prophetiſche Rückſicht auf dieſes Syſtem mit argloſer Zweideutigkeit niedergeſchriebenen, aber ſich aus dem Geiſte und Ideenkreiſe des Vaters erklärenden Stelle ſtehen bleibt und mit anatomiſcher Gewiſſenhaftigkeit interpretirt.

Gregor redet gar häufig von einer *unvernünftigen Seele*, die vom vernünftigen *νοῦς* beherrſcht werden muß, wenn dieſer nicht in ſchmachvolle Knechtſchaft gerathen ſoll, und die im Schlafe faſt ausſchließ-

1) Siehe Metaphyſiſche Pſychologie des heil. Auguſtin von Theodor Gangauf. Augsburg, 1852. p. 223.

lich thätig ist. „Wir legen nur die reine und vernünftige Denkthätigkeit dem Geiste bei, die Träumereien aber im Schlafe, eine Art Bilder der Geistesthätigkeit, lassen wir von jener Species der Seele zufällig gebildet werden, die der Vernunft ermangelt. Denn die durch den Schlaf von den Sinnen abgelöste Seele muß nothwendig auch außer den Thätigkeiten des Geistes sein.“ [1]) Daß er aber an dieser und ähnlichen Stellen durchaus keinen wesentlichen Unterschied zwischen Seele und Geist statuiren will, erklärt er selber, wenn er sagt, daß die Präponderanz der mehr unvernünftigen, plastisch thätigen Seele im Schlafe keine Theilung in die Seelensubstanz bringe, als ob sie eine mechanische Composition von zwei abwechselnd und ausschließlich wirksamen und ruhenden, von einander verschiedenen Theilen wäre, sondern dieselbe Seele, die im wachen und activen Stande der Sinne die Kraft ihrer Vernunft wirken läßt, offenbart im Schlafe, der sie der sensitiven Medien beraubt, ihre plastische Kraft. Immer ist es also die Seele, die wirkt und schafft. Der Geist (*νοῦς*) und die Sinne sind nur *δυνάμεις τῆς ψυχῆς*. Sie ist aber auch Lebensprincip des Leibes, oder *ἡ διοικητική*, auch *θρεπτικὴ τοῦ σώματος δύναμις*. Daher findet eine Abwechslung in ihren Functionen statt. Die einen *δυνάμεις, νοῦς καὶ αἰσθήσεις*, die simultan wirken, können

1) „*ἡμεῖς δὲ φαμεν, μόνην δεῖν τὴν ἐμφρονά τε καὶ συνεστῶσαν τῆς διανοίας ἐνέργειαν ἐπὶ τὸν νοῦν ἀναφέρειν· τὰς δὲ κατὰ τὸν ὕπνον φαντασιώδης φλυαρίας ἐνθάλματά τινα τῆς κατὰ τὸν νοῦν ἐνεργείας, οἰόμεθα τῷ ἀλογωτέρῳ τῆς ψυχῆς εἴδει κατὰ τὸ συμβὰν διαπλάττεσθαι· τῶν γὰρ αἰσθήσεων τὴν ψυχὴν ἀπολυθεῖσαν διὰ τοῦ ὕπνου καὶ τῶν κατὰ νοῦν ἐνεργειῶν ἐκτὸς εἶναι κατ' ἀνάγκην συμβαίνει.*“ De opif. hom. c. 13. p. 75.

in eine Art Suspenſion verfallen, können ruhend werden; aber dieſes Ruhen iſt nur ein beziehungsweiſes, kein abſolutes, als ob ſie ganz erloſchen wären. Es iſt immer an der organiſchen Reciprocität der wirkſamen Agentien bei aller zeitweiſen Prädominanz des einen vor dem andern feſtzuhalten. [1]) Weil aber die Theilung der Energieen der Seele doch zur Vermuthung principieller Wirkurſachen im Menſchen Anlaß geben möchte, ſo beugt er einem Mißverſtändniſſe dieſer Art durch die Bemerkung vor, daß man wegen der Vereinigung aller Lebensſtufen im Menſchen, indem ſich zu dem ſinnloſen pflanzlichen, in ſtofflich peripheriſchem Wachsthum aufgehenden, und zum ſenſitivthieriſchen noch das rationelle geſellt, alſo ein dreifaches Leben zur Vereinigung gekommen iſt, ja nicht glaube, es ſeien auch drei Seelen im Menſchen, die etwa gar ihre beſtimmten Grenzgebiete haben. „Denn die wahre und vollkommene Seele iſt Eine ihrer Natur nach, die intelligente und immaterielle, die durch die Sinne mit der materiellen Natur vermiſchte, die, ohne ihrer Geiſtnatur zu entſagen, alle andern Kräfte durchdringt.“ [2]) Darum wächst auch das Materielle,

---

1) Ibid. p. 76. Gregor macht zwei Vergleiche. Es iſt da wie mit dem Feuer unter dem Reiſig, es brennt nicht, raucht nur. Laß aber einen Luftzug darüber wehen und es lodert die Flamme auf ſtatt des Rauches. — Laß, wenn die Saiten nachgelaſſen ſind, den beſten Künſtler die Lyra ſpielen, du hörſt keine, oder unbekannte und confuſe Töne: ſo ruht auch im Schlafe der geiſtige Künſtler, die Vernunft, entweder ganz, oder er ſpielt nur ein ſehr unvollkommenes und unverſtändliches Spiel, je nachdem das Sinnorgan für ſeine Kunſt ganz oder nur theilweiſe unempfänglich iſt.

2) „ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχὴ, μιὰ τῇ φύσει ἐστίν, ἡ νοερά τε καὶ ἄϋλος, ἡ διὰ τῶν αἰσθήσεων τῇ

das beständigen Veränderungen und Verwandlungen unterworfen ist, nur so lange, als es von der beseelenden Macht der ψυχή umfaßt und gehalten ist; losgerissen von ihr sistirt seine Bewegung und beginnt die Verwesung.

Gregor tadelt mit Recht die unstatthafte Ausdehnung des Begriffes Seele auf die in den vegetabilischen und animalischen Organismen wirkenden Lebensprincipe, für die man statt der nur dem Menschen einwohnenden vernünftigen Seele die Bezeichnung „Lebenskraft" (τὴς ἐνέργεια ζωπκή) substituiren soll, um der heillosen Begriffsverwirrung zu begegnen, Beweis genug, wie er und was er unter ψυχή verstanden wissen will. [1]) Die centrale Wirksamkeit und Einheit der Seele wird übrigens später nochmals zur Sprache kommen. Gegen diesen kirchlichen Dualismus Gregor's, dem die Väter, unbefangen gelesen, durchweg das Wort geredet haben, scheint aber seine Erklärung jener Pauliniſchen Stelle im Thessalonikerbriefe (1 Thess. 5, 23.) zu sprechen, welche in Verbindung mit dem Worte Christi: „Du sollst Gott deinen Herrn lieben aus deinem ganzen Herzen ꝛc." ihm einen biblischen Anhaltspunkt für seine in vielen Wendungen wiederholte Anschauung von der Vereinigung der drei Facultäten im Menschen gibt, der facultas nutriens, sentiens und intelligens et efficiens (νοερὰν καὶ ποιητικὴν δύναμιν). Was Paulus in dem Verse: „Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia: ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur" mit corpus bezeichnet, das hält Gregor für identisch mit dem ex toto corde der andern Stelle, so daß das spiritus, anima, corpus sive

---

ὑλικῇ καταμεγνυμένη φύσει . . . δι' ἁπάσης διήκουσα τῆς δυνάμεως" . . . De opif. hom. c. 15.

1) Ibid. c. 15. p. 82.

vor das niedere und höhere Sein des Menschen umfassen und zugleich seine doppelte Verwandtschaft bezeugen, durch die beiden Naturkräfte (ἡ θρεπτικὴ καὶ αἰσθητικὴ δύναμις) mit der organischen Natur, durch seine schöpferische Intelligenz mit Gott und ihm die Pflicht der Beherrschung jener durch diese vor Augen halten. Denn den drei Kräften gemäß gibt sich im Menschen ein dreifaches Streben kund, das des Fleisches, das dem Bauche und seiner Wollust fröhnt, das der Seele, das gewissermaßen die Mitte zwischen Tugend und Laster hält, jener nicht aufrichtig und wahrhaft zugekehrt ist, aber doch auch über diesem steht, das des Geistes, welches der Vernunft und dem Gesetze Gottes gemäß ist. Das fleischliche Leben der Korinther (1 Kor. 3.) verwirft Paulus ganz; vom psychischen sagt er, daß es nicht faßt, was des Geistes ist und dessen Leben für Thorheit hält; vom geistigen, daß der Geistige Alles beurtheilt, aber selber von Niemanden beurtheilt wird. Dem Werthe nach ist das fleischliche unter, das geistige weit über dem seelischen. [1]) Daß diese Interpretation Gregor's im Grunde nur das etwas erweiterte Echo der angezogenen biblischen Stellen ist und mit seiner ganzen anthropologischen Spekulation im Einklange steht und statt die Dichotomie im Sinne Günther's oder die Trichotomie zu bevorworten, die einheitliche Principalität der Seele, die vermöge ihrer Intelligenz die Herrschaft über die niedere pflanzlich-thierische, von ihr, wie wir sahen, ohnehin auch beseelte Natur zu führen die Verpflichtung hat, auch hier in den Vordergrund stellt, liegt auf der Hand. Es besteht nun einmal der Rapport mit der Natur und die Entzweiung im Menschen und als Folge davon die dreigestaltige Lebensoffenbarung.

1) Ibid. c. 8. p. 60 f.

Die vollkommene Tugend hat an der vollkommenen Untugend ihren directen Gegensatz und zwischen beiden sucht sich von jener den Schein, von dieser das Wesen erborgend, die sogenannte Welttugend zu behaupten. [1]) Somit folgt aus der trilogischen Möglichkeit und Wirklichkeit des sittlichen Verhaltens mit nichten eine wesentliche Verschiedenheit sittlicher Principe. Die Eine Seele gestaltet, je nachdem sie die niedern Kräfte beherrscht oder von ihnen beherrscht wird, die Verschiedenheit der sittlichen Qualität. — Es erübrigt jetzt nur noch, die für die Seele und seelischen Vermögen und Thätigkeiten vorkommenden sprachlichen Bezeichnungen einer kurzen Beleuchtung zu unterstellen. Wie in der heiligen Schrift und bei den Vätern überhaupt, so finden sich auch bei Gregor der synonymen Ausdrücke mehrere, die sehr häufig für einander gebraucht werden und allenfallsiger Mißdeutungen fähig sein möchten. Den eigentlichen Grundstock des höheren, Gott ebenbildlichen We-

1) Unter dem strahlenden Tugendglanze der sogenannten Psychiker ist im tiefen Grunde auch wieder der fleischliche Sinn verborgen. Wie bei den fleischlichen Menschen, ist auch bei ihnen die Befriedigung irgend einer natürlichen Lust die Wurzel der Tugendhaftigkeit, während die Tugenden der Pneumatiker durch ihren Zusammenhang mit dem göttlichen Willen und der Nachfolge Christi geweiht und geadelt, wahre gottmenschliche, gnadenvolle Akte sind. Der heil. Hilarius vergleicht das Thun der homines carnales mit dem der Thiere, die Tugenden der homines animales sieht er als Ausflüsse selbstgeschaffener Begriffe von decens atque honestum an, die spirituales dagegen charakterisirt er so: „Spiritualis superiora ad dominum sunt studia; sciens et intelligens voluntatem Dei revelatam facit, virtutes explens in Christo i. e. cum veritate Christi consentiens“ (in psalm. 14. p. 665.).

ſens des auch mit der Körperwelt, der ſichtbaren wie unſichtbaren, verwandten Menſchen ſieht Gregor in der ψυχή. Dieſe iſt das ſubſtantiell vom Materiellen verſchiedene, durch ſich bewegliche, dieſes bewegende, belebende, haltende, organiſirende, alſo geſtaltende und beherrſchende und als Medium und Inſtrument zur Selbſtoffenbarung und Bethätigung gebrauchende Princip. [1]) In ſo ferne ſie als reine Geiſtnatur, als geiſtige Weſenheit im Unterſchiede von der ὕλη, der puren Stofflichkeit gefaßt wird, heißt ſie πνεῦμα und iſt als ſolches Geiſtweſen, das ſeine ihm eigenthümlichen, ſeiner Natur congruenten Bedürfniſſe und Beſtrebungen hat, der bibliſchen σὰρξ und ihrem Willen und Streben entgegengeſetzt nach dem Worte: „ὅτι τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής“ [2]). Das charakteriſtiſche Specificum des πνεῦμα oder der ψυχὴ als πνεῦμα iſt das νοῦςſein. Weil der νοῦς mit zum Weſen des πνεῦμα gehört, wird er häufig mit ihm identiſch geſetzt, [3]) weil er aber auch eine der Subſtanz inhärente intelligente Fähigkeit (δύναμις) iſt, die mittelſt der Sinne im wachen Zuſtande vorzugsweiſe ſich bethätigt, läßt er eine Unterſcheidung vom πνεῦμα an und für ſich zu. [4]) Der νοῦς iſt gewiſſermaßen das Herz der ψυχή, die mittelſt ſeiner denkt und zwar vernünftig denkt und vernünftig

1) In dieſem Sinne kommt ψυχή an mehreren, in dieſem Paragraphe ſchon allegirten Stellen und unzähligemal in Gregor's Schriften vor, beſonders auch in der Durchführung des trinitariſchen Charakters der Seele in dem Tracte: De eo, quid sit ad imag.

2) Contr. Apoll. III. p. 264.

3) So in De opif. hom. c. 15. p. 82. D. und De eo, quid sit etc. p. 27. II.

4) De eo, quid sit etc. p. 28 f.

nünftig herrſcht, daher er die Prädikate ἡγεμονικόν und λογικόν führt und der αἰσθήσεις als ſeiner Diener ſich bedient. Allerdings kommt er, weil auf ihre Mitwirkung angewieſen, dadurch auch in einige Abhängigkeit von ihnen. [1])

Wie πνεῦμα und νοῦς nicht immer ſtricte unterſchieden werden, ſo wird für νοῦς vielfach διάνοια gefunden, wiewohl ſie als die Bewegung des νοῦς, als ſeine Energie, alſo als Gedanke, cogitatio, intellectus definirt wird. [2]) Sie dürfte zunächſt mit dem φαμιέν, ὅτι τὸ θεωρητικόν τε καὶ διακριτικὸν ἴδιόν ἐστι τοῦ θεοειδοῦς τῆς ψυχῆς, ἐπὶ καὶ τὸ θεῖον ἐν τούτοις καταλαμβάνομεν [3]) gemeint ſein, als das rationell differenzirende und contemplative Vermögen, von dem er, weil es bei der Willensentſcheidung nicht ohne Einfluß iſt, auch ſagt: προαιρεῖται ἡ διάνοια [4]). Dafür nennt er ſie aber auch geradezu identiſch mit νοῦς eine „intelligente und ſchöpferiſche Kraft.“ [5]) Für das ganze geiſtige Weſen oder die ψυχή iſt διάνοια aber da geſetzt, wo er von der Vernünftigkeit der Sorge für die Seele (κατὰ διάνοιαν ἐπιμελείας) bei der Ungewißheit des Todes ſpricht. [6]) — Am meiſten variirt das ſo oft vorkommende λόγος, dieſes vielſinnige Wort der

---

1) „οὔτε οὖν αἴσθησις χωρὶς τῆς ὑλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως χωρὶς αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται.“ De opif. hom. c. 14.

2) „διάνοια νοῦ κίνησις οἰκεία ἐστὶ καὶ ἐνέργεια.“ De anima et res. p. 28.

3) De anima et res. III. p. 222.

4) c. Apoll. 176.

5) διάνοια νοερὰ καὶ ποιητικὴ δύναμις. De hom. opif. c. 8.

6) De poenit. II. p. 176.

griechiſchen Sprache. Gregor gebraucht es für *νοῦς* in der Bedeutung Vernunft, das ratio der Lateiner, [1]) von Maß und Verhältniß, wie ratio, von Wort, Rede, verbum (natürlich auch vom göttlichen *Λόγος*), sermo, oratio, an ſo vielen Stellen, daß eine beſondere Angabe derſelben höchſt unnöthig erſcheint. Da zum vernünftigen Denken die geſetzmäßige Denkbewegung ein unerläßliches Erforderniß iſt, ſo dürfte *λόγος* eben das nach beſtimmten, im Weſen des Geiſtes liegenden Geſetzen thätige, das Gedachte als *λόγισμος* (dieſes Wort kommt öfter vor, in c. 13. p. 76. de opif. hom. neben *διάνοια* auch als Kraft der *ψυχή*), im Worte (*λόγος*), welches der verkörperte Gedanke iſt, ausſprechende, durch dieſe Ausſprache ſein Maß (*λόγος*) begrenzende und ſein Verhältniß (*λόγος*) zu Anderem beſtimmende Denkvermögen ſein. — So verſchieden aber und zahlreich die auf den großen und wunderbar complicirten Prozeß des geiſtigen Lebens bezüglichen von Gregor gebrauchten Bezeichnungen ſind, ſo viel ſteht feſt, daß ſie ihm nur Vermögen und Functionen der Einen *ψυχή* ſind, die allein das geiſtige Centrum im Menſchen iſt, ſubſtantiell Eins mit dem *νοῦς*, aber verſchieden vom *σῶμα*. Denn wie der *νοῦς* als *πνεῦμα* ſeiner an ſich ſeienden Weſenheit und Geiſtigkeit und Vernünftigkeit nach der *ὕλη* als bloßer geſtaltloſer und zuſammengeſetzter Materie entgegengeſetzt iſt, ſo die *ψυχὴ* dem *σῶμα*, d. h. der vom *πνεῦμα* belebten und beſeelten und geform-

---

3) In derſelben Bedeutung von Vernunft trennt er es aber von *νοῦς* als Geiſtſubſtanz in C. 14. de opif. hom. in der Stelle „*ὁ νοῦς, λόγῳ και οὐχὶ πάθει τὸ λυσιτελες προαιρούμενος*,“ d. h. der Geiſt der Vollkommneren wählt das Nützliche, von der Vernunft und nicht von Leidenſchaft ſich beſtimmen laſſend.

ten ὕλη. Das πνεῦμα in ſeiner Verbindung mit der zum σῶμα ſich entwickelnden ὕλη, durch welche eine Modificirung beider veranlaßt wird, alſo in ſo ferne er Menſchengeiſt iſt, heißt ψυχή. [1])

Daß Gregor mit dieſer Anſchauungs- und Ausdrucksweiſe nicht allein ſteht und im Grunde nur dem allgemeinen und bibliſchen Sprachgebrauche treu geblieben iſt, beſtätigt uns die weſentlich gleiche Auffaſſung anderer Väter. Der heilige Ambroſius weiß nur von einer weſenhaften Einheit von anima und mens; iſt die Seele

1) Das iſt unzweifelhaft die Anſicht des heiligen Vaters. Hätte er in unſerer Zeit gelebt und den gelehrten Streit über den weſentlichen oder nicht weſentlichen Unterſchied von Geiſt und Seele ſich mitangeſehen, ſo würde er ſich noch präciſer ausgedrückt und etwa ſo gegeben haben: Die menſchliche Seele iſt gleichſam der incarnirte Geiſt. In Folge dieſer Incarnation iſt die Entwicklung der Geiſtſubſtanz, ihre energetiſche und ſchöpferiſche Wirkſamkeit, eine abhängige und beſchränkte, durch den Zuſammenhang mit dem Leibe und ſeinen Geſetzen und Bedürfniſſen und Zuſtänden modificirte, eine nicht rein geiſtige, nicht rein vernünftige und intuitive, ſondern geiſtigleibliche, vernünftigunvernünftige, mittelbare, menſchliche, ſeeliſche. Geiſt und Leib berühren ſich in ihrer Zuſammengehörigkeit und verlieren beide von ihrem Anſichſein, ohne ſich aufzugeben, oder ineinander überzufließen, der Geiſt ſeinen unmittelbar energetiſchen Charakter, der Leib ſein rohes, formloſes Materielleſein, eine Steigerung zum menſchlichen Organismus und zur Theilnahme am geiſtigen Leben erfahrend. Durch dieſen Wechſelcontact zweier Subſtanzen entſteht nun nothwendig ein drittes Lebensgebiet, das keine von beiden und beide zugleich iſt und ſeine Subſiſtenz gerade in der Coincidenz beider hat, das ſeeliſche oder rein menſchliche. Im Menſchen iſt die bloße Materie

nämlich im Internum ihres geistigen Wesens thätig, der höheren Erkenntniß nachhängend mit heiliger Lust, heißt sie mens; ist sie aber mit der objektiven Außenwelt durch die Sinne im Verkehre, d. h. agirt sie zunächst als menschliche, abhängige Seele, heißt sie anima. Darum kann er sagen: „Non autem aliud significo hominis, quam animam, cum mentem dico, sed propter aliud animam, et propter aliud mentem“ (lib. de dignit. hum. cond.). Dieses zweifache aliud erklärt sich aber aus seinen Worten: „Totum, quod vivit, hominis anima est. Cum autem anima in se agit se et ex se, et per se sola mens

---

zum schönen Menschenleibe ausgestaltet und durch diese Ausgestaltung vergeistigt, der Geist aber ist ohne Verletzung seines Substanzseins, so zu sagen, verleiblicht worden. Da diese organische Berührung im ersten Momente der Empfängniß beginnt, so daß das materielle Samenkorn des Menschenleibes keinen Augenblick ohne das zugleich mit ihm entstehende πνεῦμα ist, so erfolgt auch von Anbeginn die Belebung und Beseelung des embryonischen Leibes durch den Geist und ist somit das Postulat eines dem Leibe einwohnenden materiellen Vitalprincipes, ein unberechtigtes, weil Ueberflüssiges verlangendes. Ein solches könnte und müßte nur dann angenommen werden, wenn die gleichzeitige Entstehung beider Substanzen in Frage stünde. Eben so klar ist, daß durch diese Vereinigung der beiden Lebenssphären keine neue, dritte Substanz gesetzt wird, sondern nur ein eigenthümliches Mittelleben, das im gegenseitigen Gemeinschaftsverhältnisse beider seinen Entstehungsgrund und Bestand hat, das man als ein wirkliches und gewirktes Verhältniß, aber nicht als Substanz anerkennen muß. In diesem Mittelgrunde liegt wohl die Concupiscenz mit dem Chore ihrer Bediensteten, der Affecte. Welche von den zwei Naturen, die durch die Sünde ihre ursprüngliche sittliche Harmonie verloren haben, sich dieser seelischen Mittelsphäre bemächtiget, die hat den ganzen Menschen gewonnen.

dici solet, sensus vero ad sua ministeria implens consuetius anima dicitur.“ Ibid.

Nicht anders hat Tertullian gedacht, der auch die Bezeichnungen spiritus und animus in ihrem Verhältnisse zur anima gewürdigt hat. Das eigentliche Lebensprincip im Menschen ist ihm der den Athmungsprozeß mittels der Lungen besorgende spiritus, der aber identisch ist mit anima. „Ita cum de anima et spiritu agitur, ipsa erit anima spiritus, sicut ipsa dies lux. Die anima ist uniformis et simplex, Eins mit dem belebenden spiritus; das spirare ist also ein Akt der Substanz, nicht eine eigene Substanz. Spiritus kann aber auch als ein per accessionem hinzukommendes accidens der anima, als der eigentlichen Seelensubstanz, die auch das spirans ist, gefaßt werden, als spiritus sanctus aut malus. In diesem Sinne heißt es von Adam: „Cecidit enim extasis super illum (sancti spiritus vis operatrix prophetiae)“ und von Saul, daß ihn zuerst der gute Geist zum Propheten gemacht, später der böse Geist in einen ganz andern Mann verkehrt hat. Ein Gleiches steht von Juda geschrieben. Die anima besteht demnach allein als Substanz durch die Geburt vor dem Zutritte des guten sowohl, als bösen Geistes, der nicht zu ihrem Wesen gehört, wie spiritus als Vitalprincip. [1]) Spiritus scheint dem Tertullian nicht, wie Gregor, die anima als πνεῦμα, als Geistnatur zu sein. Den animus (νοῦς) nennt er („animum ita dicimus animae concretum, non ut substantiae alium, sed ut substantiae officium“ (cap. 12.), und wiederum: „non aliud quid intelligimus, quam suggestum animae ingenitum et insitum et nativitus proprium, quo agit, sapit, quem secum habens ex

1) De anima c. 10 u. 11. p. 573 f.

semet ipso etc.“) die mit der anima verwachsene ihr eingeborne Erkenntnißkraft, ihr Officium und Instrument, so daß die anima als das Principale, schlechthin Substantielle, den ganzen Menschen Repräsentirende erscheint „quis non dabit animae summam omnem, cujus nomine totius hominis mentio titulata est“ (c. 13. p. 575.), daher man geradezu Seele für Mensch gebraucht in den Ausdrücken: Seelen gewinnen, Seelenzahl ꝛc. Die Einheit der Substanz bei unwesentlicher Verschiedenheit hat Tertullian gewahrt. „Habes animae principalitatem, habes in illa et substantiae unionem, cujus intelligam instrumentum esse animum, non patrocinium.“ Damit hängt folgerichtig zusammen, daß „anima singularis est simplex, et de suo tota est non magis instructilis aliunde, quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis .. ergo et immortalis“ (c. 14.). Diese patristischen Stimmen reichen zur Läuterung der fraglichen Begriffe vollkommen aus.

§. 7.

Verhältniß der Seele zum Leibe.

Gregor hält die Erklärung des Nexus zwischen dem Elementarorganismus und der geistigen Substanz, oder zwischen Leib und Geist für so schwierig, daß er ihn geradezu für unerklärbar und unausdenkbar erklärt.[1]) Indessen hat er sich doch über diese räthselhafte Union bei verschiedenen Anlässen Rechenschaft zu geben gesucht. Klar ist ihm nun so viel, daß Geist und Leib sich nicht wie die Elemente mit Versehrung ihrer ursprünglichen

1) „ἡ δὲ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία, ἄφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον τὴν συνάφειαν ἔχει.“ De opif. hom. c. 15. p. 82. Item: de anima et res. p. 34.

Integrität zu einem dritten einigen, auch nicht wie Waſſer und Wein ſich förmlich confundiren und eine Corruption ihrer eigenen Subſtantialität erleiden, daß ſie nicht wie die Tänzer im Chore ſich nur in eine beziehungsweiſe Adhärenz (παραχεῖσθαι) ſtellen, da die Seele in dieſem Falle nur den ihr zunächſt liegenden Theil des Körpers beſeelen würde, daß ſie nicht, wie Plato angenommen hat, in der Weiſe vereint ſind, daß die Seele mit dem Körper gleichſam nur überkleidet wäre, da das ſo wenig eine Einheit wäre, als die Tunika mit dem Körper Eins iſt, ſondern daß ſie ſich, wie Ammonius gelehrt, ohne Confuſion und Corruption der Subſtanzen vereinigen, da das Geiſtige (τὰ νοητὰ) von Natur aus ſo beſchaffen iſt, daß es ohne Alterirung ſeines Weſens mit einem Andern, das es zu percipiren die Fähigkeit hat, ſich uniren kann. [1]) Dieſe Erkenntniß der relativen Union und ſubſtantiellen Integrität beider Subſtanzen, von denen die geiſtige die prädominirende, tonangebende und vorzüglichere iſt, gibt Gregor den Schlüſſel zur Beurtheilung der mannigfaltigen anthropologiſchen Erſcheinungen. Die Seele durchdringt ihren Körper, wie das Licht der Sonne die Luft; ja während dieſes vom Orte umſchrieben und ſelbſt örtlich gebunden iſt (wie im Holze), erleuchtet und belebt die Seele alle Theile des Körpers, und iſt ſie in jedem Theile ganz. [2]) Sie hat nicht ihren Sitz im Herzen, dieſem Centralpunkte und Feuerherde des Leibes, mag es auch noch ſo geeignet erſcheinen als Herrſcherſitz des mit der beweglichen Feuernatur verwandten Geiſtes und von ſeinen Einflüſſen am meiſten afficirbar

1) De anima. Tom. II p. 108 f. f.

2) Ibid. p. 110. C.

sein; sie hat ihren Sitz, wie Andere meinen, auch nicht im Gehirne, dieser Hochburg des Leibes, mag es immerhin seiner eminenten Construction und Bestimmung gemäß würdig sein, die Wohnung des fürstlichen, allseits von den Sinnen, wie von einer Minister- und Trabantenschaar umgebenen Geistes zu sein; sondern „wir müssen annehmen, daß der Geist jedem Gliede gleichmäßig einwohne, können wir auch die Art und Weise dieser Vereinigung nicht erklären.“ [1]) Jede Vorstellung von einer räumlichen Erfüllung muß ausgeschlossen werden. Das räumliche In- und Nebeneinander mit Ausschließung eines Anderen aus dem besetzten Orte geht nur die Materie an. „Die unkörperliche Natur ist nicht von einem begrenzten Orte umschlossen.“ [2]) Der Geist ist nicht innerhalb des Leibes und umschließt ihn auch nicht von außen, er ist in ihm und um ihn, aber nicht wie örtlich in ihm wohnend und ihn umfassend, sondern auf eine unbegreifliche und unaussprechliche Weise (ἀλλὰ ὡς οὔκ ἐστιν εἰπεῖν ἢ νοῆσαι). [3]) „Es wird nicht der Geist vom Körper festgehalten (κρατεῖται), sondern dieser von jenem, und er ist nicht im Körper, wie in einem Schlauche, sondern vielmehr ist der Körper in ihm.“ Gregor sucht diese geheimnißvolle Verbindung der Seele mit dem Leibe durch das Verhältniß eines Liebhabers zu seiner Geliebten zu veranschaulichen. Die Seele ist im Körper nicht wie in einem Orte, sondern sie ist von ihm gefesselt, wie der Liebhaber von der Geliebten (ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει

---

1) „τὸν δὲ νοῦν ὁμοτίμως ἑκάστῳ τῶν μορίων κατὰ τὸν ἄφραστον τῆς ἀνακράσεως λόγον ἐφάπτεσθαι νομιστέον.“ De opif. hom. c. 12.

2) De opif. hom. c. 12.

3) Ibid. p. 15.

καὶ τῇ πρός τι ἕσπῃ καὶ διαθέσει δεδέσθαι ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν). [1]) Weil der Ort die Grenze (πέρας) des Enthaltenden iſt, in ſo fern er das Enthaltene umſchließt (περιέχει), iſt es auch unrichtig, zu ſagen: meine Seele iſt in Rom oder Alexandrien; ſie iſt durchaus nicht im Orte, ſondern nur in einem gewiſſen Verhalten (σχέσει).

Dieſe eigenthümliche Einheit der Seele mit dem Leibe macht es einerſeits derſelben möglich, ihrer geiſtigen Natur gemäß durch eine Art Trennung vom Leibe einen höheren Geiſtesſchwung zu nehmen, anderſeits iſt ſie gerade dadurch auch wieder in ihrer geiſtigen Thä-

1) De anima p. 111. A. Der Sinn dieſer nicht gut überſetzbaren Worte und Vergleichung iſt offenbar der: Die Seele iſt vom Körper nicht wie von einem Orte umſchloſſen, aber iſt doch ſeine Seele, gehört nur ihm, iſt Eins mit ihm, wirkt auf und durch ihn und wird auch von ihm in ihrem Thun und Wirken beſtimmt, ſie iſt, wenn auch nicht im Sinne der Räumlichkeit, ihrer Subſtanz nach an ihn gebunden, hat alſo auch lokale Beziehung zu ihm. Während ſie in ihm iſt, iſt ſie eſſentiell nirgends anderswo, wenn ſie auch operativ da und dort iſt. Sie ſteht alſo, wie der Liebhaber zur Geliebten, in ganz beſonderem Verhältniſſe der Wechſelwirkung, der Ge- und Verbundenheit, der Zuneigung und Hingebung, was man Alles mit dem Spruche ausdrücken mag: Sie ſteht ihm ganz zur Dispoſition; ſo kann man aber auch vom Körper das Bekannte ſagen: Er hat nur Aug' und Ohr und Hände und Sinn für ſie. So iſt wirklich die Seele nur für den Körper, und dieſer für die Seele. Das iſt dieſe beſondere σχέσις und ἕσπη und διάθεσις, womit Gregor die Innigkeit und Zartheit und Ueberörtlichkeit des räthſelhaften Verhältniſſes der Seele zum Leibe bezeichnet.

tigkeit gehindert. Jenes geschieht, wenn die Seele im Schlafe, gleichsam (τρόπον τινά) getrennt vom Körper, den sie nur durch Besorgung des Athmungsprozesses vor dem Tode bewahrt, Künftiges schaut und sich dem Reiche des Intelligibeln nähert (θεσπίζουσαν τὸ μέλλον καὶ τοῖς νοητοῖς πλησιάζουσαν), oder, wenn sie sich wirklich zur Betrachtung geistiger Dinge erschwingt und zum Seienden aufsteigt, ihrer selbst mächtig geworden (καθ' ἑαυτὴν γίγνεσθαι), [1]) dieses geschieht, wenn die Seele in Folge des Ruhens des Geistes und der Sinne im Schlafe, durch welche sie ihre Erkenntnißacte vollbringt, statt des

---

1) Ibid. p. 110 A—D. Gregor hat hier eine schwierige Stelle. Er sagt von der Penetranzfähigkeit der Seele ihrer geistigen Natur wegen: „μὴ κωλυόμενα γὰρ ὑπὸ τῶν σωμάτων τὰ νοητὰ, ἀλλὰ διὰ παντὸς σώματος χωροῦντα καὶ διαφοιτῶντα καὶ διεξιόντα, οὐχ οἷά τέ ἐστιν ὑπὸ τῶν σωματικῶν κατέχεσθαι· νοητὰ γὰρ ὄντα ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ τόποις εἰσίν· ἢ γὰρ ἐν αὐτοῖς, ἢ ἐν τοῖς ὑπερκειμένοις νοητοῖς· ὡς ψυχή ποτε μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστιν, ὡς ὅτε λογίζεται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ.“ Er scheint zu schließen: Wie sollte das Geistige sich vom Körperlichen festhalten und örtlich umschließen lassen, da es nicht bloß in übersinnlichen Sphären sein kann, sondern im Geistigen selber, das noch über jenen steht? Und diesen Schluß rechtfertigt er durch die Unterscheidung einer doppelten Erkenntniß der Seele, einer begrifflichen (λογίζεται) niederen und einer rein geistigen höheren (νοῇ). Das wäre dieselbe Unterscheidung, wie sie der neuere Dualismus mit aller Schärfe geltend gemacht hat, nur mit dem Unterschiede, daß Gregor dieselbe Seele als Princip der doppelten Erkenntniß faßt, während der neuere Dualismus die begriffliche der Seele, die rein geistige oder ideelle dem Geiste zuschreibt.

wachen und vernünftigen Denkens und Erkennens zumeiſt nur mit der Ernährung ihres Leibes und mit dem bunten (*καθὼς ἔτυχεν*) Schaffen von Traumbildern ſich befaſſen kann. Sie iſt da nicht nach ihrer rein geiſtigen und vernünftig wirkenden Seite, ſondern als plaſtiſch bildendes Vitalprincip des Leibes thätig. Dieſe Traumbilder betreffend, ſo enthalten ſie oft Ungereimtes und Unmögliches (*ἐν ἀτόποις καὶ ἐν ἀμηχάνοις*), ein Beweis, daß „die ſie bildende Seele zur Zeit nicht von rationeller Einſicht geleitet werde (*λογισμῷ καὶ διανοίᾳ*). Sie gewinnt ſie durch die Reproduction der im wachen Zuſtande oft vor langer Zeit ſchon mittelſt der Geiſtes- und Sinnenthätigkeit im Gedächtniſſe hinterlegten, nicht ſelten nur mehr ſehr dunkel vorhandenen Dinge und Vorſtellungen. Es iſt dieſes Auftauchen von Imaginationen kein regelmäßiges, in logiſcher Abfolge fortſchreitendes, ſondern ein confuſes und vielfach irrthümliches.[1]) Die Traumgeſichte, denen oft große Bedeutung beigelegt wird, ſind wie die Traumbilder, gewöhnlich nur die Nachklänge und unbewußten Fortſetzungen der während des Wachens herrſchenden Empfindungen, Gedanken, Wünſche, Hoffnungen und Beſchäftigungen, oder die Manifeſtationen krankhafter Zuſtände. Die Stimmungen des Leibes wie der Seele erklingen im Echo der Träume wieder. Wahr iſt es, daß der Menſch vermöge der eigenthümlichen ſublimen Organiſation ſeiner Natur, die erhaben iſt über die bloß leibliche, rohſinnliche Körperlichkeit,

1) Bekanntlich wird vielfach das Gegentheil behauptet und dem Denken im Schlafe Continuirlichkeit des Gedankenganges vindicirt, die uns darum nicht erſcheinen will, weil wir die raſchen Uebergänge und Combinationen nicht bemerken.

einen gewiſſen Einblick in die Verhältniſſe (τῶν ὄντων) hat, die zu ihm in Beziehung ſtehen; allein ſolche Präſagien in Träumen ſind in der Regel unklar und zweideutig, oder, wie man zu ſagen pflegt, änigmatiſch (ὅπερ αἴνιγμα λέγουσιν) [1] und müſſen darum wohl von der Traumdeutung, die bei wachen Sinnen erfolgt und eine göttlich verliehene (θεῖα δύναμις), den Theophanieen, mit denen Manche ausgezeichnet werden, vergleichbare Gabe iſt, unterſchieden werden. Dieſe Gabe iſt ſo ſelten, wie der ganz familiäre Verkehr Gottes mit wenigen Menſchen (οἱ τῆς θείας ὁμιλίας ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς ἀξιούμενοι), und wie die wahrhaft göttlichen Offenbarungen in Träumen (μετέχουσί τινες, οὐχὶ πάντες, θειοτέρας τινὸς διὰ τῶν ὀνείρων τῆς ἐμφανείας), und hat den beſondern Zweck, die verborgene Weisheit der Heiligen offenkundig und dem Leben der Andern nutzbar zu machen. [2]

Indeſſen will mit der Annahme, daß die Schöpferin der Traumbilder nicht die geiſtige Kraft der Seele (διάνοια), ſondern jene mehr unvernünftige Stimmung in der Seele (τῆς ἀλογωτέρας διαθέσεως ἐν τῇ ψυχῇ) ſei, nicht jeglicher Einfluß der geiſtigen Potenz auf die nährende und plaſtiſch bildende Kraft der Seele geläugnet werden. Durch eine ſolche Ausſchließung würde die Eine Seele in ihrer Subſtanz geſpalten. [3] — Ein weiteres Hinderniß ihrer geiſtigen Thätigkeit findet die Seele

1) Gregor erklärt auch auf dieſe Weiſe den Traum des Mundbäckers und Mundſchenken Pharao's im Kerker. Obwohl prophetiſch haben ſie doch ihren natürlichen Cauſalnexus und bedürfen ihrer Dunkelheit wegen der prophetiſchen Deutung.

2) De opif. ham. c. 13. p. 73—80.

3) Ibid. p. 79.

in Folge der Einheit mit dem Leibe, über den sie so viel Gewalt hat, daß sie ihn von Anbeginn ihrer beiderseitigen Einigung belebt, bildet, beherrscht, an der unvollkommenen Entwicklung und den abnormen, krankhaften Zuständen dieses Leibes selber. Wie schon früher erwähnt, kann sie nur allgemach mit dem Wachsthume desselben ihre geistigen Kräfte entfalten; aber auch nach Erlangung seiner Reife ist sie in ihrer geistigen Thätigkeit vielfach gehemmt. Es besteht zwischen beiden eine solche Sympathie, daß sie sich ihre Stimmungen gegenseitig vermitteln; man kann sagen, der Mensch, weil Eins seiend, sympathisirt mit sich selbst. [1]) Ist die leibliche Natur gesund und unversehrt, kann auch der Geist seine volle Wirksamkeit äußern; ist sie aber durch Alter, Beschädigung, sonstige Abnormität, wie ein verrostetes oder beschädigtes Instrument unfügsam geworden, so kann der Geist, der den ganzen Organismus durchweht und allen Gliedern einwohnt, doch nur in denen seine künstlerische Macht offenbaren, die für seine Einflüsse empfänglich sind. [2])

---

1) „συμπαθεῖ γὰρ ὅλον ἑαυτῷ τὸ ζῶον, ὡς ἓν ὄν.“ De anima Tom. II. p. 110. A.

2) De opif. hom. c. 12. p. 71. C. Anderer Meinung sind die Apsychisten, die die Präsenz einer rein geistigen Seele im Leibe aus dem Grunde läugnen, weil die sogenannten geistigen Funktionen mit störenden Vorgängen im Gehirne oder andern wichtigen Organen sistiren, also nur als die natürlichen Aktionen des Normalstandes dieser Organe erscheinen. Nach Gregor gebraucht die Seele sie zu ihrer Offenbarung so lange, als sie brauchbar sind, ohne mit dem Aufhören ihrer Brauchbarkeit selbst aufzuhören zu sein. Nicht ihre Existenz, wohl aber die normale Offenbarung derselben hängt von diesen Organen ab.

In dieser Einheit von Leib und Seele liegt auch noch die traurige Möglichkeit der Umkehrung des Subordinationsverhältnisses. Offenbar gebührt dem Geiste als dem beseelenden, belebenden und conservativen, zugleich Gott homogenen Principe wie die natürliche, so auch die moralische Suprematie über den Leib, der seine Würde und Wohlfahrt im gefügigen Gehorsame hat. Er gehorcht aber nur, so lange der Geist seine Aehnlichkeit mit Gott, der höchsten Schönheit und Güte bewahrend und im Guten verharrend, ein Abglanz der göttlichen Schönheit, ein das göttliche Original wiederstrahlender Spiegel bleibt. Denn so wird die vom Geiste beherrschte Natur seiner Schönheit theilhaftig, ein Spiegel des Spiegels. Löst aber der Geist seinen Bund mit Gott (*συμφυίας*), so verkehrt sich auch sein Verhältniß zur leiblichen Natur (*φύσις*). Die an sich gestaltlose und unvollkommene Materie (*ἄμορφόν τι καθ' ἑαυθὴν ἡ ὕλη καὶ ἀκατάσκευον*), verlassen von der Natur (*ὅταν μονωθῇ τῆς φύσεως*), gewinnt die Oberhand, zerstört die vom Geiste der Natur mitgetheilte Schönheit und mittelst der also deformirten Natur wirkt sie deformirend auch auf den Geist zurück, so daß im Charakter des Gebildes (*ἐν τῷ χαρακτῆρι τοῦ πλάσματος*) statt des Bildnisses Gottes nur mehr die Deformität der Materie erscheint. So ist der Geist nicht mehr das Spiegelbild, sondern das Gegenbild Gottes, nicht der Abglanz des Guten, sondern der Widerschein des Bösen, das durch die Umkehr und Entfernung des Guten entsteht. „Schön ist ja nur das, was mit dem ersten Schönen Verwandtschaft hat, was ihm unähnlich ist, ist durchaus des Schönen untheilhaft.“ [1])

1) Ibid. c. 12. p. 71 f. Gregor will sagen: Der von der *ὕλη* vergewaltigte Geist ist wie ein umgekehrter Spiegel, der die

Schmach genug, wenn der Geist mit seiner Erfindungskraft und Klugheit im Dienste des Leibes als Sklave die Befriedigung seiner Gier nach Speise oder Vergnügen zu ermöglichen gezwungen ist. So verkehrt und erbärmlich aber die Lage dieser sinnlichen Naturdiener ist, so erhaben und ehrwürdig stehen ihnen gegenüber die sogenannten Vollkommenen (τελειοτέρων), deren Geist sich nicht von der Leidenschaft, sondern von der Vernunft in der Wahl des Nützlichen bestimmen läßt (ὁ νοῦς, λόγῳ καὶ οὐχὶ πάθει τὸ λυσιτελὲς προαιρούμενος). Da folgt die Natur ihrem Führer auf dem Fuße nach (ἡ φύσις κατ' ἴχνος ἕπεται τῷ προκαθηγουμένῳ). [1])

Strahlen der göttlichen Schönheit nicht mehr auffängt und reflectirt, sondern sie nur auf der Kehrseite zurückwirft, während sich die Deformität der schlechten Natur, der er zugekehrt ist, recht gut ausprägt. Er verhält sich Gott gegenüber nicht receptiv, sondern repulsiv, umgekehrt aber gegen die Materie, daher seine Häßlichkeit!

1) Ibid. c. 14. Man sieht, Gregor nimmt, um den Streit des vernünftigen Geistes mit der unvernünftigen Leibesnatur im Menschen sich zu erklären, nicht zur Postulirung eines selbstständigen physischen Lebensprincipes seine Zuflucht, dessen Annahme dieses alte Räthsel nach dem neuern Dualismus allein zu lösen im Stande sein sollte. Er unterscheidet allerdings die φύσις von der ὕλη, und ist ihm jene der belebte und lebendige, vom νοῦς geformte und durchschienene, ihn wiederspiegelnde, aber auch, wenn er seiner höhern Gewalt sich begibt, ihn knechtende und sein hylisches Bild ihm aufdrückende Leiborganismus, der offenbar eine Art selbstständiges Leben hat. Ich denke mir aber diese Selbstständigkeit so: Obgleich der Leib in keinem Augenblicke seines Daseins, also von der Empfängniß an ohne die Seele und ihre Beseelung und Belebung ist, so hat er doch als von ihr wesentlich verschiedene Substanz sein eigenes in Folge der bestän-

Das ist denn die Lehre Gregor's über das Verhältniß der Seele zum Leibe. Daß er unter den bekannten hieher bezüglichen Systemen weder dem der Occasionalisten, welche zu jeder Sensation in der Seele durch körperliche Eindrücke von außen und zu jeder Einwirkung der Seele auf die Glieder des Leibes das Dazwischentreten Gottes in Anspruch nehmen, noch dem Leibnitz'schen der prästabilirten Harmonie beider, wohl aber dem des physischen Einflusses, welches eine wahre und reale Einwirkung beider Naturen aufeinander trotz ihrer substantiellen Verschiedenheit vertheidigt, sich zugeneigt habe, ist aus dem Angeführten klar.

Wollte aber gegen die Möglichkeit einer gegenseitigen Einwirkung von zwei verschiedenen Substanzen ohne dazwischentretendes Binde- und Mittelglied Bedenken erhoben werden, — und die Trichotomie und der neuere Dualismus erheben es auch — so dürften wir den Grund dieses Bedenkens geradezu mit der Verweisung auf

---

digen Beseelung durch die Seele sich erhaltendes, von dem geistigen Leben der Seele verschiedenes, im Blute wesendes Leben. Er hat also kein eigenes, materielles Princip des Lebens in sich, aber er hat doch sein eigenes, durch das geistige Princip in Folge der so innigen Union beider geweckles, theilweise selbstständiges, weil auch eigenen Gesetzen und Bedürfnissen unterliegendes Leben, so daß zwischen diesem Leben und seinem Streben und dem geistigen Leben und seinem Streben ein Zwiespalt nicht nur möglich, sondern auch, wenn einmal wach geworden, so lange permaniren wird, bis es der Seele gelungen ist, nebst dem vegetativen, das Leibliche Leben haltenden und conservirenden Einflusse auch den vernünftigmoralischen auf den Leib zu üben, also ihre ganze seelische Herrschaft über ihn wirksam zu machen. St. Paulus hat es ausgesprochen, daß die Seele zur Verwirklichung

auf unsre Unwissenheit über das Wesen der unkörperlichen und körperlichen Naturen beseitigen. Bei aller Aufrechthaltung des wesentlichen Unterschiedes zwischen der intelligenten und materiellen Natur sieht sich Gregor, der sie mehrmals in Untersuchung genommen, hemüßiget, auch an der körperlichen φύσις eine geistige Seite anzuerkennen. Er unterscheidet an ihr die reine ὕλη als das ὑποκείμενον und die ποιότητες, ihre Eigenschaften, Bestimmungen, Qualitäten, wie Farbe, Schwere, Festigkeit, Menge, Größe, Gestalt, räumliche Lage, Relation zu einem Andern u. s. w. Diese kann der Verstand (τῷ λόγῳ) von der ὕλη trennen und auch unter sich nach ihrer Art unterscheiden (ἕκαστον εἶδος ποιότητος) und einzeln in Erwägung ziehen. Keine von ihnen ist für sich ein Körper, sondern jede nur ein Verhältniß, ein Begriff (ὅτι μὴ ὑδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ σωμά ἐστιν, ... ἀλλὰ τούτων ἕκαστον λόγος ἐστίν). Weil sie aber, obwohl körperliche Qualitäten (τῆς σαρκὸς αὐτῆς τὰς σωματικὰς ποιότητας), doch nicht Körper,

---

wirklichung dieses doppelten Einflusses nur durch die Mithilfe der Gnade Gottes (Röm. 7, 25.) gelangen kann, welche als bestimmendes und unterstützendes Agens mit der Seele als πνεῦμα gegen das seinem Gesetze und Zuge gemäß nach unten strebende Leben des Leibes, das er als dem geistigen gegensätzliches mit σάρξ bezeichnet, gemeinschaftliche Sache macht. Die niedere Menschennatur gegenüber der höheren ist σάρξ genannt, nicht als ob sie ein eigenes Lebensprincip, sondern weil sie als materieller Organismus ein eigenes Strebensprincip hat; und weil dieses seit dem Falle ohne die Gnade durch Christus den Geist sogar in seine Dienste zieht und dadurch den ganzen Menschen auf eine eigenthümlich menschliche Weise, die in der übrigen Natur ihres Gleichen nicht hat, materialisirt, so steht es auch für die ganze Menschennatur nicht ohne Grund.

ſondern an und für ſich nur Begriffe und Abſtractionen ſind (ἃ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα, de hom. opif. c. 24.), ſo fallen ſie in die Kategorie des Intelligibeln und nicht in die des ſinnlich Erfaßbaren (τὰ νοητὰ). Merkwürdig genug begründen dieſe mit dem νοῦς und nicht der αἴσθησις erkennbaren Qualitäten, dieſe intelligibeln Begriffsbeſtimmungen, von denen keine ein Körper iſt, in ihrer Geſammtvereinigung die materielle Natur (ἡ δὲ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τούτων καὶ ἕνωσις σῶμα γίνεται, oder für σῶμα auch τὴν ὑλικὴν φύσιν), ſo zwar, daß, wenn dieſe ihrer beraubt würde, ſie auch auf den Begriff und die Natur eines σῶμα verzichten müßte (τοῦ σώματος λόγον). Ja, was würde überhaupt vom σῶμα noch übrig bleiben, wenn er all ſeiner Qualitäten entkleidet würde? So beſteht alſo die körperliche Natur aus der Vielheit ihrer intelligibeln Qualitäten. Ihre Verſchiedenheit von den unkörperlichen Naturen, welche einfach und untheilbar ſind und ohne ποιότητες, iſt durch ihre Zuſammengeſetztheit und Auflösbarkeit eben ſo eclatant, wie ſie durch die geiſtige Eigenthümlichkeit ihrer Qualitäten mit ihnen auch wieder eine gewiſſe Aehnlichkeit hat.[1]) Nach dieſer Auffaſſung, die Gregor in ihrer ganzen Subtilität erkannte, läge in dem Leibe ſelber ſchon der Anknüpfungspunkt zur möglichen und wirkſamen Einigung mit dem Geiſte.

1) Siehe contra Eunom. orat. XII. Tom. II. p. 750. — Hexaëm. p. 7. — De opif. hom. c. 24 ganz. — De anima et res. p. 120 f.

III. Abſchnitt.

§. 8.

Urſprung der Seelen nach dem Falle.

Es läßt ſich von dem heil. Gregor von Nyſſa, deſſen beweglicher, in den Geheimniſſen des Lebens ſo eifrig forſchender Geiſt die ſchwierigſten und höchſten Probleme in den Kreis ſeiner Unterſuchung gezogen, erwarten, daß er ſich auch über das dunkle Gebiet des Seelenurſprungs ſo viel möglich klar zu machen geſucht haben wird. Hängt ja dieſe Frage zu innig mit den Dogmen der Kirche zuſammen, als daß ſie für unwichtig und intereſſelos angeſehen und bei Seite gelegt werden könnte.[1]) Gregor kommt auch bei verſchiedenen Anläſſen auf dieſes Thema zu ſprechen, prüft bald die der chriſtlichen Lehre principiell widerſprechenden Syſteme, bald legt er ſeine eigene

1) Der heil. Hieronymus hat in einem Briefe ad Marcellin. et Anapsych. nicht zu viel geſagt, wenn er ſchreibt: „Super animae statu meum vestrae quaestiunculae, immo maximae ecclesiasticae quaestionis.“ Für das Heidenthum konnte ſie nur eine quaestiuncula ſein, die zu den vielen ausgeheckten Ungereimtheiten neue Abſurditäten fügte, dergleichen die Theorieen der Emanation und Präexiſtenz ſind, für das Chriſtenthum mußte ſie aber im Zuſammenhalte mit der Schöpfung und dem Sündenfalle und der Erbſünde und Wiedergeburt ꝛc. eine große, hochwichtige quaestio werden.

Ansicht dar. Da aber der gründlichen Speculation die Entscheidung für die eine oder andere der sich mit dem Dogma vertragenden Meinungen nicht so leicht gelingen kann, indem keine das Dunkel ganz zu lichten und die erheblichen Einwürfe, befriedigend zu widerlegen vermag, so darf man auch nicht von jeder Stelle, welche den fraglichen Gegenstand berührt, eine ex professo mit schulmäßiger Genauigkeit in unzweideutigen Ausdrücken, wie wie wir sie uns bei der jetzigen Gestalt der Controverse wünschen, gegebene Erklärung verlangen. Die Generation in der Natur, noch mehr in der Menschenwelt ist ein großes Geheimniß. Und Geheimnisse erschließen sich der Forschung nur langsam und in Umrissen oder nie. Die Väter haben um ihr Verständniß gerungen durch Gebet und Betrachtung und Heiligkeit des Lebens. Denn „wer das Licht der Sonne zu sehen wünscht," sagt mit Bezug auf die Nothwendigkeit der Sittenreinheit zur Gewinnung höherer Erkenntnisse, die durch bloßes Studium nicht ermöglichet wird, der heil. Athanasius in seiner vortrefflichen Schrift de Incarnatione c. 57., „muß sich zuerst das Auge reinigen und sich gleichsam selbst der Sonne verähnlichen, damit das so licht gewordene Auge das Licht der Sonne sehen kann." Der heilige Augustin, dieser scharfsinnige Denker, der einen so hellen Einblick in die Tiefen des christlichen Bewußtseins gewonnen, daß er selber zur Leuchte aller künftigen Wissenschaft geworden ist, wagte gleichwohl nicht, sich bestimmt für eine der beiden gangbaren Ansichten zu entscheiden, sich damit begnügend, ihre Licht- wie ihre Schattenseite hervorzuheben. Er scheute sich nicht, seine Unwissenheit offen zu bekennen. [1])

1) De gen. ad lit. X, 16. n. 26. und X, 24.; cf. de anima et ejus orig. I, 13. 15. 16. und I, 18. n. 30.

Gregor gab eine positive Entscheidung, wiewohl auch er die Schwierigkeit und Unbegreiflichkeit der fraglichen These eingesteht; aber einige Stellen in seinen Schriften lauten so allgemein und fragmentarisch und zweideutig, daß sie, für sich genommen, einer Mißdeutung fähig und auch mißdeutet worden sind. Im Zusammenhange mit deutlicher gefaßten verlieren sie dagegen ihre Dunkelheit und finden ihr gutes Verständniß. Für welche von den drei gewöhnlichsten Theorieen hat sich nun Gregor entschieden? Für den Präexistentianismus etwa, gleich Origenes, von dessen mißglückten Hypothesen ja einige wenige in sein philosophisch-theologisches Lehrsystem, wenn auch mit selbstständiger Verarbeitung geflossen sind? Daß Gregor mit jenem Präexistentianismus, der als emanatistischer Pantheismus die Seelen ewige Ausflüsse aus dem Wesen Gottes sein läßt, nicht die leiseste Verwandtschaft hat, bedarf wohl keiner Erwähnung. Obgleich er sich bescheidet, über den Modus der Genesis der einzelnen Dinge, also um so mehr der Seele, Aufklärung zu geben, da „die Erkenntniß des Wie der Entstehung auch nur der sinnlich wahrnehmbaren Dinge (*τὴν μὲν ζήτησιν τὴν περὶ τοῦ πῶς τὸ καθ' ἕκαστον γέγονεν, ἐξαιρετέον πάντη τοῦ λόγου* etc.) selbst die Fassungskraft gotterleuchteter und heiliger Männer übersteigt" (*ὡς μήτε τοῖς θεοφορουμένοις καὶ ἁγίοις ἀνδράσι τὸ ποιητὸν ληπτόν*), ist ihm doch so viel gewiß, daß das Seiende weder Ausfluß der göttlichen Natur, noch einer anderen Substanz sei, jenes nicht, weil es absolut verschiedener Wesenheit ist, dieses nicht, weil da die ewige Coëxistenz einer andern Substanz mit Gott behauptet werden müßte, sondern das Werk des göttlichen Willens sei.[1]) Von die-

1) *ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως, ὅταν ἐθέλῃ πρᾶγμα γίνεται καὶ οὐσιοῦται τὸ βούλημα, εὐθὺς φῦσις γινόμενον,*

sem Standpunkte der Vertretung der biblischen Creationstheorie aus muß Gregor im entschiedensten Widerspruche mit dem Emanationssysteme stehen, da auch die Seelen im Umfange der Creatur miteinbegriffen sind. Er schließt aber auch den Präexistentianismus im Sinne des dualistischen Deismus aus, welcher die Seelen in ewiger, substantieller und individueller, über alle Genesis erhabener Coëxistenz mit Gott bestehen läßt und nur einer Verschuldung wegen zur Strafe und Sühne in irdische Körper herabgedrückt werden läßt. Gregor, über diesen Wahn sich ausführlicher äußernd, nennt die Lehre des Präexistentianismus, den er mit der Metempsychose in Verbindung bringt, eine lächerliche und unvernünftige. Denn wenn etwas Wahres an der Behauptung wäre, daß Völkerschaften von Seelen in einem eigenen Seelenstaate ein himmlisches Leben führen, ihrer Natur nach so leicht und beweglich, daß sie an dem Arenumschwunge der Welt Antheil nehmen, und daß die von ihnen, welche während der Rotation von der Tugend und dem Guten, das sie bisher geliebt haben, sich lossagen und zum Bösen hinneigen, ihre Flügel verlieren

---

τῆς παντοδυνάμου ἐξουσίας, ὅπερ ἂν σοφῶς τε καὶ τεχνικῶς ἐθελήσῃ, μὴ ἀνυπόστατον ποιούσης τὸ θέλημά . . . ἡ δὲ τοῦ θέληματος ὕπαρξις οὐσία ἐστιν. De anima et res. p. 118 Fürwahr, eine tiefsinnige Anerkennung und Aussprache der schöpferischen Efficacität des göttlichen Schöpferwillens, welcher, wenn mit Bezug auf die Realisirung göttlicher Gedanken kräftig geworden, nicht mehr inhaltslose, abstracte Bewegung in Gott ist; sondern, das Gewollte ist auch zuerst im Willen, dann ausgesprochen und gesetzt, reale Wesenheit. Die Idee des Geschöpfes erhält also im Willen ideellwesenhaftes Sein als Gewolltes und so innerlich wesend, wird es auch äußerlich gesetzt. „Des Willens Substanz (Inhalt, ὕπαρξις) ist schon Wesenheit (οὐσία)."

und zur Strafe in irdische Körper gebannt werden, um einen langwierigen Läuterungsprozeß durchzumachen, so käme Nichts von all dem, was existirt, ohne das Böse zur Entstehung, und würden die Menschen in ihrer Generation abhängig gemacht von dem Abfalle und Falle der Seelen. Wenn es einen Gott gibt, solchen Zufälligkeiten aber gar dem Bösen selber dürfen und können die Anfänge des Menschenlebens nimmermehr unterworfen sein! Gibt der Zufall den Anfang, so beherrscht er auch den Verlauf des Lebens; oder, werden wir durch's Böse erzeugt, werden wir ihm gemäß auch leben. Sowie das Gute nicht das Böse, gebiert, so entsteht aus dem Bösen nie das Gute. „Unnütz ist da die Weisheit der Vernunft, nichtig der Tugend Gewinn, werthlos das Freisein vom Bösen ...., unmöglich und eitel Geschwätz die Lehre von Strafe und Belohnung nach diesem Leben." Gegen diese Theorie empört sich Vernunft und Moral, ja der einfache Erfahrungssatz, daß „Alle, deren Seele durch Vernunftgründe gereinigt ist, mit Eifer und Sehnsucht ein Leben gemäß der Tugend führen (ἀλλὰ μὴν πᾶσι τοῖς κεκαθαρμένοις ἐκ λογισμῶν τὴν ψυχὴν δυνατὸν σπουδῇ τε καὶ ἐπιθυμίᾳ κατ' ἀρετὴν βίου εἶναι), spricht ihr das Urtheil. [1]) Bekanntlich hat diesen Irrthum, den auch der heilige Augustin auf alle Weise gebrandmarkt hat, das II. Concilium von Constant. mit

1) De anima et res. p. 106—115. Gregor geißelt mit bitterer Ironie die absurden Consequenzen der Abfallslehre, besonders das Coincidiren des Sündigens einer Seele mit dem wirksamen Coitus eines Paares auf Erden, was um so absurder wird, wenn die Seelen nicht blos in Menschenkörper, sondern auch in Thiere und Pflanzen sich Einsenkend gedacht werden, da der Coitus der Thiere und das Säen des Landmanns an gewisse Jahreszeiten gebunden ist. Nimmt man

den übrigen Irrlehren des großen, durch den Compaß des genugsam explicirten Dogma der Philosophie gegenüber noch zu wenig orientirten Origenes verworfen.

Welches ist denn nun die Ansicht Gregors? Steht er wirklich, wie ihm jüngst Möller (Greg. Nyss. Doctrinam de hominis natura, Halis, 1854) noch nachgewiesen, für den Generatianismus, oder Traducianismus ein? Wir wollen sehen. Die Entstehung der ersten Menschen macht ihm keine Schwierigkeit; er findet sie dargestellt in der Schrift. An ihren einfachen Bericht hält er sich und will nicht klüger sein, als sie. Das Creavit der Genesis in der Stelle [1]) von der Erschaffung des Menschen bezieht er auf die Creation der Seele, das formavit [2]) auf die des Leibes. Das creavit und formavit sind ihm nicht zwei temporär geschiedene Acte, sondern Ein durchaus gleichzeitiger Act. [3]) Er spricht sich entschieden gegen Jene aus, welche aus der mosaischen Urkunde das Postea des Ursprungs der Seele und in Folge dessen auch die Dignität derselben zu beweisen suchen, weil erst durch sie der zuvor todte Leib Leben und Bewegung erhalten habe. [4]) Diese gleichzei-

aber keine solche Coincidenz an, dann sind die Seelen armselig genug daran, wenn sie mit ausgefallenen Flügeln auf den Coitus erst warten und im Falle der Nichtempfängniß in ihrer Erwartung noch dazu getäuscht auf's Neue körperlos umherirren müssen.

1) Gen. 1, 27. „Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum.“

2) Gen. 2, 7. „Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae etc.“

3) De hom. opif. c. 30.

4) Ibid. c. 28. p. 119.

tige Entstehung beider den Einen Menschen constituirenden Substanzen vertheidigt er auch bei der Generation der ganzen adamitischen Nachkommenschaft gegen christliche Autoren, sowie gegen Plato, Aristoteles und Eunomius [1]) in mancherlei Wendungen, die auf dem Satze basirt sind: Die Seele ist nicht vor dem Körper, sie kann auch nicht im Körper oder nach der Bildung des Körpers erst entstehen. „Denn Niemand mit gesunden Sinnen möchte sich dieß (diese tempore getrennte Entstehung) einfallen lassen, da ja bekanntermaßen Nichts von den unbeseelten Dingen (οὐδὲν τῶν ἀψύχων) in sich selbst die Kraft hat, sich zu bewegen und zu vermehren. Nun ist aber die locale Bewegung und wachsthümliche Zunahme, selbst der noch im Mutterleibe Genährten, außer Zweifel." [2]) Wir wissen, daß Gregor die ψυχή als das Vitalprincip des Leibes anerkennt und diesen als Menschenleib keinen Augenblick unbeseelt und unbelebt sich denkt; wie könnte da nun der Leib beseelt sein, wenn die Seele nicht zugleich mit ihm entstünde? Darum fährt er in der Begründung dieses simultanen Werdens fort: „Es bleibt nur übrig, zu glauben, daß der Anfang der Syntheſe beider einer und derselbe sei. Wie die Erde, wenn sie den von der Wurzel losgetrennten Schößling (τῆς ῥίζης τὴν ἀποσπάδα λαβοῦσα παρὰ τῶν γεηπόνων ἡ γῆ βλάστον ἐποίησεν) vom Pflanzer erhalten hat, einen Baum aus ihm macht, nicht als ob sie selber ihm, dem sie Nahrung bietet, die Vermehrungskraft verleihen könnte, sondern dadurch, daß sie ihm zum Gedeihen die Mittel reicht: so sagen wir auch, daß das vom Menschen zur Erzeugung eines Menschen Losgetrennte auch selber in gewisser Weise ein ζῷον

1) Siehe den Abschnitt über die Immaterialität der Seele §. 4.
2) De anima et res. p. 120.

sei, vom Beseelten Beseeltes, vom Ernährten Ernährtes (. . . ῥᾴτω φάμεν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἐμψύχου ἀποσπώμενον πρὸς ἀνθρώπου φυτείαν καὶ μίξιν, τρόπον τινὰ ζῷον εἶναι, ἐξ ἐμψύχου ἔμψυχον, ἐκ τρεφομένου τρεφόμενον)." [1]) Nun beginnt nach der Geburt die Entwicklung der Menschenfrucht in einzelnen Bildungsstadien nach dem Gesetze der successiven Auszweigung und Explicirung aller in dem Keime latenten Kräfte, in der Weise, daß die Manifestation des Seelenlebens im Verhältnisse zur Entwicklung des Körpers steht. Zuerst beurkundet die Seele ihren organisirenden Einfluß in der Beförderung des Wachsthumes der innern Theile, dann in der Ausbildung der Sinnesorgane, zuletzt in der Uebung und stetigen Schärfung der rein geistigen Kräfte. Aber gerade diese mit der Empfängniß schon beginnende Lebensthätigkeit bekräftigt wieder die Berechtigung zu dem Schlusse: „Weil also das von den Beseelten zur Veranlassung einer beseelten Syntheſe Losgetrennte nicht todt sein kann, da der Tod Beraubung der Seele ist, die Beraubung aber dem Besitze nicht vorausgeht, so folgt daraus, daß gemeinsam sei der aus beiden bestehenden Mischung der Zugang zum Sein, keines früher als das andere sei." [2]) Denselben Gedanken führt er in ähnlicher Fassung an einer andern Stelle [3]) also aus: „Wir haben uns vorgenommen, zu beweisen, daß die im Samen lie-

1) De anima et res. p. 170.

2) Ibid. p. 122.

3) „δεῖξαι, τὴν σπερματικὴν τῆς οὐσίας ἡμῶν αἰτίαν, μήτε ἀσώματον εἶναι ψυχήν, μήτε ἄψυχον σῶμα, ἀλλ' ἐξ ἐμψύχων τε καὶ ζώντων σωμάτων ζῶν καὶ ἔμψυχον ἀφορᾶν τὴν πρώτην ἀπογεννᾶσθαι ζῶον etc." De opif. hom. c. 30. p. 136.

gende Ursache unsrer Natur weder eine leiblose Seele, noch ein seelenloser Leib sei, sondern daß von beseelten und lebenden Leibern ein gleich Anfangs lebendes und beseeltes ζῶον, das die menschliche Natur wie eine Säugamme übernimmt und mit allen zu Gebote stehenden Mitteln nährt und nach den beiden Seiten zum Wachsthum bringt, hervorgebracht werde." Sodann auf die gleich anfänglich durch die technische Formation des Leibes ihre Gegenwart zu erkennen gebende Seele und ihre der leiblichen parallel laufende Entwicklung zu sprechen kommend, welche nach völliger Reife des Organismus im herrlichsten Glanze der Vollendung sich zeigt,[1]) gibt er auch den Grund dieses so langsamen Entwicklungsprozesses an. Er ist eine Folge der Sünde; denn „die Seele würde von Anbeginn gleich vollkommen sein, wenn die Natur durch die Sünde nicht gleichsam verstümmelt wäre. Nun sie aber eine sündige und thierische Entstehung hat, so kann das göttliche Bild nicht sogleich im Leidgebilde seinen Glanz offenbaren, sondern muß der Mensch in successivem Fortschritte durch die materiellen und thierischen Eigenthümlichkeiten der Seele zum Stande der Vollkommenheit vordringen."[2]) In diesem

---

1) Gregor vergleicht das stufenweise Vordringen und Sichauswachsen der Seele mit der Statue eines Bildhauers, welche durch die Hand des Künstlers aus dem rohen Stoffe ihre vollendete Form erhält. Die Ausbildung der Form hält mit der durch Behauung sich verändernden und vervollkommnenden Masse gleichen Schritt.

2) „ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς ἂν τελεῖον ἦν, εἰ μὴ διὰ τῆς κακιάς ἡ φύσις ἐκολοβώθη. Διὰ τοῦτο ἡ πρὸς τὴν ἐμπαθῆ καὶ ζωώδη γένεσιν κοινωνία, οὐκ εὐθὺς ἐκλάμπειν τὴν θείαν εἰκόνα ἐν τῷ πλάσματι ἐποίησεν, ἀλλ' ὁδῷ τινι ἡ ἀκολουθία διὰ τῶν ὑλικῶν καὶ ζωωδεστέρων τῆς ψυχῆς ἰδιωμάτων ἐπὶ τὸ τέλειον ἄγει τὸν ἄνθρωπον." Ibid. p. 137.

Sinne der anfänglichen Unvollkommenheit und reifenden Vollkommenheit der Seele hat St. Paulus gesprochen: „Als ich ein Knabe war, redete ich ꝛc.“ (2 Cor. 13.)

Nehmen wir zu dem über den gleichzeitigen Ursprung der Seele und des Leibes bis jetzt Erwähnten noch das von Gregor contra Eunom. lib. I. p. 581. Tom. II. Gesagte hinzu: „Das muß zugegeben werden, daß durch eine gewisse natürliche Dignität das menschliche Leben

---

Daß Gregor die allmähliche Entwicklung der geistigen Kräfte auf Rechnung der uns mit den Thieren gemeinsamen Entstehung, oder der diese verursacht habenden Sünde schreibt, hängt mit seiner eigenthümlichen Ansicht vom Unterschiede zwischen dem Menschen als ungetrübtem Ebenbilde Gottes und zwischen dem Menschen als alterirtem Ebenbilde zusammen. Es wird davon nochmals die Rede sein.

Der heil. Gregor von Naz. stritt die Entwicklungsfähigkeit der Seele überhaupt zu bestreiten und die an sich schon vollkommene Wesenheit derselben nur in der Offenbarung ihrer Kräfte abhängig zu machen, von dem jeweiligen Grade der instrumentalen Tüchtigkeit des Leibes. Er veranschaulicht nämlich dieses Mißverhältniß durch das Gleichniß von einer Flöte und einem geschickten Flötenspieler, der auf kleinen Flöten trotz des großen Hauches nur schlechte Töne hervorbringt, aber ein um so vortrefflicheres Spiel auf breiteren Flöten, und schließt sodann: „so ist auch die Seele in den schwachen Gliedern schwach; wenn sie aber erstarkt sind, so entfaltet sie ihre ganze geistige Energie (νοῦν).“ Carm. lib. I. sect. I. v. 8.

Anders Tertullian. Wie der Leib im embryonischen Zustande sich befindet nach der Empfängniß, so ist auch die Seele ein der Entwicklung unterliegender Semen. Der leibliche und geistige Semen werden durch ihre organische Unio, die eine förmliche concretio, natürlich ohne Absorbirung des einen durch den andern, ist, gleichsam Ein Semen, der sich

vom vernunftlosen unterschieden ist (ὅτι φυσικῇ τινι πάντως ἀξίᾳ τῆς ἀλόγου ζωῆς ἡ ἀνθρωπίνη κεχώρισται), aber die Weise der Geburt bietet im Verhältnisse zu dieser Unterscheidung nach der natürlichen Präcellenz keine Variation, da die Natur auf gleiche Weise das Vernünftige, wie das Unvernünftige durch die Generation in das Leben einführt (ὁμοιοτρόπως τῆς φύσεως, τά τε λογικά, καὶ τὰ ἄλογα διὰ τῆς γεννήσεως εἰς τὴν ζωὴν παραγούσης)," halten wir damit ferner, zu

---

nun auch gleichzeitig, jedoch jeder in seiner Art, entwickelt, im uterus usque ad figmenti perfectionem, also bis zur Geburt, und von dieser an wieder in gleichem Verhältnisse. „Proinde nunc et a nativitate defendimus, imprimis, quod simul crescunt, sed diversa ratione pro generum conditione, caro modulo, anima ingenio, caro habitu, anima sensu. Ceterum animam substantia crescere negandum est, ne etiam decrescere substantia dicatur, atque ita et defectura credatur." Die Seele wächst also nicht der Substanz nach, sondern der Kraft (vis) nach, der Intensivität und auch der Extensivität nach, Hand in Hand mit dem Fleische, aber ohne auctio substantiae, kurz, der ursprüngliche modulus erhält ein effigies, d. h. die Seelensubstanz erhält ihre bestimmte Form. „Animae crementa reputanda non substantiva, sed provocativa, nach den äußern Influenzen des Geschlechtes und sonstiger Verhältnisse in bestimmten Entwicklungsphasen, so daß im 14. Jahre die Pubertät des Fleisches mit der Seele und zwar der sensualen und intellectualen erreicht ist, indem die erlangte Erkenntniß des Guten und Bösen auch eine sorgfältige Bedeckung der Schamtheile, wie bei den Protoparenten bewirkt, aber auch die sündige Concupiscenz — die nur aus der Sünde stammt, da zur Natur des Menschen bloß die Concupiscenz nach Nahrung gemäß göttlicher Anordnung gehört — mit ihren Verkehrtheiten zur Folge hat und den Menschen aus dem Paradiese der Unschuld treibt.

sammen seine Grundanschauung von der streng solidarischen Einheit aller Menschen im ersten Menschen, der als Menschheit nach Gottes Bild und Gleichniß geschaffen worden, der als Menschheit durch freien Gehorsam sich Unsterblichkeit errungen hätte, der aber auch als Menschheit gefallen ist, so daß in Adam Alle wie in ihrer Wurzel latent gewesen und als seine Glieder in ihm gesündigt haben, ohne noch anders, als der Potenz nach zu existiren, endlich die oftmalige Betonung der gleichzeitigen Entwicklung der gleichzeitig durch Lostrennung von dem Beseelten entstandenen beseelten Menschensubstanz: ist es da nicht leicht erklärlich, wenn man in Gregor den wärmsten Vertreter des Generatianismus zu erblicken glaubte und ihn als solchen rubricirte? Indessen stößt man in den Werken dieses Vaters auch auf Stellen ganz gegentheiliger Art und billig wollen auch diese zu Rathe gezogen und berücksichtigt sein, wenn es sich um die Anschauung eines solchen Autor's über ein solches Grundthema handelt.

Im Tractate de anima p. 102 behauptet nun Gregor gegen Moses und Apollinaris klar und deutlich: „Werden die Seelen durch gegenseitige Erzeugung (ἐξ ἀλληλογονίας), dann sind sie auch sterblich, wie das Andere, das auf geschlechtlichem Wege entsteht. Werden sie aber aus Nichtseiendem hervorgebracht, so ist das Gewordene eine Schöpfung; und es ist nicht wahr, was Moses sagt: „„Gott ruhte von allen seinen Werken (Gen. 2.).“ Beides ist unstatthaft. Es werden also jetzt die Seelen nicht geboren. Immerhin mögen sie jenes: „„Mein Vater wirkt bis jetzt““ nicht von der schöpferischen, sondern nur providentiellen Thätigkeit Gottes verstehen. (εἰ ταῦνν ἐξ ἀλληλογονίας αἱ ψυχαὶ γίνονται, καὶ φθαρταί εἰσι, καθάπερ τὰ ἄλλα, τὰ ἐκ

διαδοχῆς γένους γινόμενα· εἰ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων παράγονται, κτίσις ἐστὶ τὸ γινόμενον, καὶ οὐκ ἐστιν ἀληθὲς τὸ τοῦ Μωϋσέως, τὸ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ· ἄτοπα δὲ ἀμφότερα. Οὐκ ἄρα νῦν αἱ ψυχαὶ γίνονται . . .)" Gregor argumentirt also hier gegen die buchstäbliche Auffassung jener mosaischen Stelle der Geneſis, auf welche sich noch heute die Generatianer berufen, und will mit der ersten Schöpfung keineswegs die schöpferische Wirksamkeit Gottes für beschlossen erachten. Die Produktion der Seelen aus dem Nichtsein in das Sein ist ein Beweis für die Permanenz der creatorischen Aktualität Gottes.[1]) Gegen Apollinaris aber, der lehrte, daß die Seelen von den Seelen, wie die Leiber von den Leibern geboren werden, daß die Seele ex traduce übergehe vom ersten Menschen auf die aus ihm Gebornen, wie der Körper, daß die, welche Gott zum Schöpfer der Seelen ernennen, ihn auch zum Mithelfer der Ehebrüche machen und das Wort der Schrift Lüge strafen: „Es ruhte Gott von allen seinen Werken," macht Gregor die Schlußfolgerung geltend: ‚Nachdem erwiesen worden, daß alles auf dem Zeugungswege zur Entstehung Kommende sterblich ist und

1) Es scheint eine ungeziemende Aeußerung zu sein, zu sagen, es sei nicht wahr, was Moses geschrieben, daß Gott von allen seinen Werken ruhte; indessen hat wohl Gregor kaum die Stelle an und für sich, vielmehr nur die excessive, Gott gleichsam, wie unsere heutigen Materialisten thun, von der Welt isolirende, diese sich selbst und dem Wirken der nothwendigen Gesetze anheimgebende Erklärung derselben der Unwahrheit beschuldigen wollen, weil er eine Sistirung der Schöpferthätigkeit Gottes, also die Beschränkung der höchsten Majestät auf die providentielle Wirksamkeit mit der Allmacht Gottes nicht convenient finden mochte.

die Generation die Permanenz der Gattung der vergänglichen Individuen bewirken soll, müssen die Gegner nothwendig mit der Procreation auch die Sterblichkeit der Seele zugeben. Den Einwurf der Theilnahme Gottes an den Ehebrüchen weisen wir mit dem Vertrauen auf die Providenz zurück, die Alles zum Besten zu richten und zu benützen weiß.“ [1])

Wie noch zur Stunde der Creatianismus, sei es nun mit Recht oder mit Unrecht, dem Generatianismus den Vorwurf der Sanctionirung des Materialismus macht, so begegnet hier schon Gregor dem Traducianismus des Apollinaris mit der nämlichen Beweisführung. Wird aber die Seele aus dem Nichtseienden hervorgebracht, so kann dieß nur durch unmittelbare Schöpfung Gottes in Folge des veranlassenden Aktes der Generation geschehen. Daß durch diesen allein nie und nimmermehr der Mensch in seiner Ganzheit constituirt werde, bekräftigt er in seiner katechetischen Rede, [2]) wo er, die an der sacramentalischen Wirksamkeit der Taufmedien (Wasser, Gebet, Glaube) Zweifelnden auf das Geheimniß der Generation verweisend, die Frage stellt: „Wie kann bei der Allen bekannten Geburt nach dem Fleische (*τῆς κατὰ σάρκα γενήσεως*) das zur Bildung eines neuen Wesens Ausgeworfene (*καταβαλλόμενον*) ein Mensch werden? Was hat der Same des Menschen gemein mit der später an ihm wahrnehmbaren Beschaffenheit? Der Mensch ist zu betrachten als ein mit Urtheil begabtes, vernünftiges und verständiges Wesen; jenes aber ist eine Feuchtigkeit und mehr als dieses sinnlich wahrnehmbare vermag der Verstand darin nicht zu finden. Wenn nun die Zweifler

1) Ibid. p. 103.

2) Cat. or. c. 33 B.

Zweifler antworten, daß aus dem Samen ein Mensch wird durch die göttliche Allmacht (*θεία δυνάμει*), und daß ohne die Mitthätigkeit dieser (*τῆς μὴ παρούσης*) der Same ohne Bewegung und Wirkung bleiben würde, daß also hier nicht das Substrat (*τὸ ὑποκείμενον*), d. h. der fleischliche Same den Menschen macht, sondern die Gottesmacht das Erscheinende in die Natur eines Menschen verwandelt (*εἰς ἀνθρώπου φύσιν μετατιθεῖσι τὸ φαινόμενον*); warum wollen sie denn dieselbe Gottesmacht nicht auch bei der Taufe wirksam sein lassen ꝛc.? Kann nun damit etwas anderes ausgesagt sein, als daß der Same ohne die durch die schaffende Gegenwart Gottes hinzutretende Seele des Lebens entbehrte und folglich auch nicht zur Entwicklung und Verwandlung in einen Menschen käme? Damit, denke ich, haben wir auch den Schlüssel zum Verständniß der obigen generatianistisch klingenden und so ausgebeuteten Stellen gefunden. Wenn Gregor von einem „von Beseelten ausgeworfenen oder losgetrennten (*καταβαλλόμενον, ἀσπώμενον*) Beseelten" sc. *ζῷον* als Samen spricht, so will er zwischen der Auswerfung des Samens und der Beseelung nicht eine längere oder kürzere Zeitdistance angenommen wissen; sondern beide Akte werden durch Coincidenz zu Einem Akte, so daß der allerdings von schon lebendigem Leibe lebenstheilhaft ausgehende Same im Momente der Empfängniß seine perennirende und ihm ein selbstständiges, individuell persönliches Leben gebende Beseelung durch die Vereinigung mit der durch göttliche Aktion zugleich ihm eingeschaffenen Seele erhält. Das und weiter Nichts scheint auch folgende, der früheren analoge Stelle zu enthalten: Da der Mensch aus Leib und Seele besteht, so muß der Ursprung beider Theile ein gleichzeitiger sein, sonst wäre ein Theil

früher und ein Theil später, als das Ganze, und die schöpferische Wirksamkeit Gottes gleichsam unterbrochen, was ein Zeichen von Unvollkommenheit sein würde. Der im Mutterschooße niedergelegte Same ist, weil nicht von einem zeugungsunfähigen Leichname, sondern von einem lebendigen Leibe abgegeben, schon lebendig [1]). „An sich ist das Fleisch freilich etwas Unbeseeltes und Todtes;" aber der Tod ist ja nicht der Anfang des Lebens, sondern erst Folge der Beraubung der Seele. „Der Anfang Beider ist Einer, der nach seiner höheren Seite im Willen Gottes gründet, nach der andern aber in dem veranlassenden Akte der Generation liegt." [2]) Diese Gleichzeitigkeit oder Gemeinsamkeit (tempore) der Entstehung beider urgirt er darum so sehr, weil ihm die Präexistenz der Seele ohne Leib dasselbe Absurdum zu sein scheint, wie das Dasein eines erst auf die Beseelung warten müssenden todten Leibes [3]) ohne

1) Dieses schon lebendig- oder lebenstheilhaftig sein des Samens vor der Beseelung verdeutlicht Gregor an einer andern Stelle (de anim. et res. p. 120) durch den Surculus (Schößling), der in die Erde gesetzt wird, wenn er noch triebkräftig, nicht wenn er schon abgestorben und für die irdischen, sein Wachsthum bedingenden Einflüsse unempfänglich geworden ist. Ein schon todter Same wäre der Beseelung durch die Natur ganz unfähig.

2) „ἀλλὰ μίαν ἀμφοτέρων ἀρχὴν, κατὰ μὲν τὸν ὑηλότερον λόγον, ἐν τῷ προνῷ τοῦ θεοῦ βουλήματι καταβληθεῖσαν, κατὰ δὲ τὸν ἕτερον, ἐν τῇ τῆς γενέσεως ἀφορμῇ συνισταμένην." De opif. hom. c. 29. p. 124.

3) todten Leibes in dem erwähnten Sinne, daß ohne sofortige, mit der Empfängniß gleichzeitige Beseelung der Same vertrocknen und absterben, also die Fähigkeit der Beseelbarkeit verlieren müßte.

Seele, in so ferne da das Leben mit dem Tode seinen Anfang nehmen würde; in beiden Fällen existirete nicht der Mensch.. Wollte aber Einer sich nicht mit Andeutungen begnügen und noch tiefer in das Geheimniß der Generation zu schauen verlangen, so thut ihm Gregor Einhalt, mit dem Hinweise auf die Unbegreiflichkeit der Geheimnisse der Gnade, wie der Natur, So sucht er in bapt. Christ. T. III. p. 374 selber das Unbegreifliche der durch das Wasser geschehenden Wirkung der Gnade im heil. Sakramente der Taufe durch das Unbegreifliche der natürlichen Generation begreiflich zu machen, eine Parallelisirung, die bei der Geburt des Menschen wie bei seiner Wiedergeburt dieselbe unmittelbar schöpferische Macht Gottes in Wirksamkeit zeigt, dort in neuschaffender, hier in reformirender Weise, so daß auch sie als neuer Beleg für das schon gewonnene Resultat gelten mag, daß Gregor von Nyssa nicht für den Generatianismus, sondern für den Creatianismus eingestanden ist und in Anspruch genommen werden darf. [1]).

1) Was aber diese Frage nach dem Ursprunge der Seele selber betrifft, so ist sie ebenso schwierig, als sie nahe liegt und mit andern Grundfragen des wißbegierigen und glaubigen Geistes verwachsen ist, und dürfte wohl in der Zeit des änigmatischen Helldunkels ohne Lösung bleiben. Bis jetzt wenigstens ist trotz alles Fortschrittes der Wissenschaft das Wort des heil. Gregor des Großen wahr geblieben (Epl. ad Secundin.): „Utrum anima ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit eamque in hac vita insolubilem fassi sunt (Patres S.) esse quaestionem. Gravis est enim quaestio, nec valet ab homine comprehendi, quia si de Adam substantia cum carne nascitur, cur non etiam cum carne moritur? Si vero cum carne non nascitur, cur in ea carne, quae de Adam prolata est, obligata peccatis teneatur?“

§. 9.

Ueber den Modus der Generation ohne den Fall.

Gregor ist nicht zufrieden, über das Naturgeheimniß der jetzigen factischen Generation nach Kräften Licht zu verbreiten, er versucht auch eine Antwort zu geben auf die Frage derer, die wissen möchten, wie die Vermehrung der Menschen erfolgt wäre **ohne den Fall**, da in der Schrift von einem ehelichen Umgange der Protoparenten und dessen Folgen, der Empfängniß und Geburt gar keine Erwähnung geschehe, und die der Meinung sind, daß der Fall durch den nach ihm begonnenen Generationsprozeß, dem eine Menge von Menschen ihr Dasein verdanke, während ohne ihn bloß die zwei geblieben wären, sogar heilsam gewirkt habe. Ueberzeugt, daß über so subtile Dinge nur der mit Paulus in den Himmel Entrückte die Wahrheit zu sagen verstehen dürfte, spricht er sich mit Bezugnahme auf die Antwort des Herrn an die Sadducäer (Matth. 22.), daß im Himmel die Auferstandenen gleich sein werden den Engeln (*ἰσάγγελοι*) ohne Geschlechtsverhältniß, und daraus, daß die Auferstehung nur die restitutio in integrum sei, (*ἡ δὲ τῆς ἀναστάσεως χάρις οὐδὲν ἕτερον ἡμῖν ἐπαγγέλλεται, ἢ τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τῶν πεπτωκότων ἀποκατάστασιν*) den Menschen also nur in das erste und ursprüngliche und dem der Engel gleiche Leben des Paradieses, aus dem er vertrieben worden, zurückversetze, gleichwohl dahin aus, daß die Vervielfältigung der Menschen ohne den Fall nicht auf dem geschlechtlichen Wege der Fortpflanzung, wie dermalen, sondern nach Art der Entstehung der Engel, die wir übrigens nicht kennen, erfolgt wäre. Gewiß ist, daß sie an Zahl Myriaden sind und doch dieselbe Wesenheit haben, also sich vervielfäl-

tigt haben müssten (πῶς; ἐν ἀπείροις μυριάσιν ἐκεῖνοι, καὶ μία οὐσία ὄντες καὶ ἐν πολλοῖς ἀριθμούμενοι). Weil uns aber diese wunderbare Weise der Vermehrung der Engelsubstanz so unbekannt ist, so wissen wir auch wenig über die mögliche Fortpflanzung der Menschen, die jener ähnlich gewesen wäre, zu sagen. Daß sie aber so stattgefunden hätte, ergibt sich aus der Aehnlichkeit des Menschen mit den Engeln vor dem Falle und nach der Auferstehung, mit welcher seine Reintegration eintritt. (τὸ γὰρ ὅμοιον ἐκείνοις τὸν ἄνθρωπον εἶναι πρὸ τῆς παραβάσεως, δῆλον· ἢ εἰς ἐκεῖνα πάλιν ἀποκαθίστασθαι). [1]

Wenn nun aber die Menschen nach Engelart sich in eine Vielheit von Menschensubstanzen ausgezweigt hätten, wie steht es da mit der Geschlechtlichkeit der Protoplasten? Wurden sie schon geschlechtlich erschaffen oder erst später sexualisirt? Vor dem Falle oder unmittelbar darnach? Der nach Gottes Ebenbild erschaffene Mensch, d. h. das πλήρωμα der Menschheit, war, wie wir im Abschnitte von der Ebenbildlichkeit des Menschen angedeutet haben, nicht geschlechtlich und hätte sich nach Art der Engel bis zur Erfüllung der von Gott vorbestimmten Anzahl von Menschenindividuen, die zusammen das πλήρωμα constituiren, fortgepflanzt. [2] Die Geschlecht-

1) De opif. hom. c. 17. p. 89 ff.

2) „Ὁ γὰρ τὰ πάντα παραγαγὼν εἰς τὸ εἶναι, καὶ ὅλον ἐν τῷ ἰδίῳ θελήματι τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὴν θείαν εἰκόνα διαμορφώσας, οὐ ταῖς κατ' ὀλίγον προσθήκαις τῶν ἐπιγινομένων ἐφιέμενον ἰδεῖν ἐπὶ τὸ ἴδιον πλήρωμα τὸν ἀριθμὸν τῶν ψυχῶν τελειούμενον· ἀλλ' ἀθρόως αὐτῷ πληρώματι πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν διὰ τῆς προγνωστικῆς ἐνεργείας καταναήσας, καὶ τῇ ὑφηλῇ τε καὶ

lichkeit gehört nicht zum Wesen der Ebenbildlichkeit, weil sie der Wesenheit Gottes fremd ist; sie ist also ein unwesentliches, nicht feinfollendes Adhärens unserer Natur. Das spricht Gregor mit klaren Worten aus. Warum aber wurde der Mensch dennoch geschlechtlich und wann? Aus zwei Ursachen, führt er an, hat Gott ihn nach der Erschaffung auch sogleich mit Geschlechtlichkeit versehen: einerseits, weil das πλήρωμα der Menschheit nach der Vorbestimmung Gottes in seiner zahllosen Gliederschaft und auf dem Wege gesetzlicher Anordnung zu Stande kommen mußte, anderseits, weil Gott diesem Rathschlusse entgegen in seiner Allwissenheit, „die alle Dinge auch vor ihrer Entstehung schon schaut," den Fall der Protoparenten und mit ihm die Unmöglichkeit einer englischen Propagation voraussah. So war die Differenzirung des Geschlechtes schon die traurige Prophezie der Sünde und Alterirung der Menschheit durch

---

ἰσαγγέλῳ λήξει τιμήσας, ἐπειδὴ προεῖδε τῇ ὁρατικῇ δυνάμει μὴ αὐθυπορούσαν πρὸς τὸ καλὸν τὴν προαίρεσιν, καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἀγγελικῆς ζωῆς ἀποπίπτουσαν· ὡς ἂν μὴ κολοβωθείη τὸ τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρωπίνων πλῆθος, ἐκπεσὸν ἐκείνου τοῦ τρόπου κἂθ' ὃν οἱ ἄγγελοι πρὸς τὸ πλῆθος ηὐξήθησαν· διὰ τοῦτο τὴν κατάλληλον τοῖς εἰς ἁμαρτίαν καταλισθήσουσι τῆς αὐξήσεως ἐπίνοιαν ἐγκατασκευάζει τῇ φύσει, ἀντὶ τῆς ἀγγελικῆς μεγαλοφυΐας τὸν κτηνώδη τε καὶ ἄλογον τῆς ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆς τρόπον ἐμφυτεύσας τῇ ἀνθρωπότητι" etc. Opif. hom. c. 17. p. 91.

Und wiederum c. 29. p. 102 f.: „οὐ γὰρ ὅτε τὸ κατ' εἰκόνα ἐποίησε, τότε τὴν τοῦ αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνεσθαι δύναμιν τῷ ἀνθρώπῳ προσέθηκεν, ἀλλ' ὅτε τῇ κατὰ τὸ ἄῤῥην καὶ θῆλυ διαφορᾷ, τότε φησὶν, αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ κληρώσατε τὴν γῆν· τὸ γὰρ τοιοῦτον οὐ τῆς θείας φύσεως ἴδιον, ἀλλὰ τοῦ ἀλόγου ἐστὶν etc. etc."

den Austritt aus dem ursprünglichen communicativen und beseligenden Verbande mit Gott und den englischen Geistwesen und durch das Herabsinken zur Gemeinschaft der Thierwelt, von der sie die Aehnlichkeit des Geschlechtsverhältnisses und die Art der Generation mit all den damit zusammenhängenden thierischen Affecten übernommen hat.

So hoch diese Ansicht Gregor's dem Menschen zu stellen scheint, ist sie doch nur eine geistreiche, die Schrift und den Menschen in seiner Doppelwesenheit mißverstehende Hypothese. [1] Denn wie kann Gregor eine Form

1) Es hängt diese Ansicht mit der Gesammtanschauung Gregor's vom ebenbildlichen Charakter, dem paradiesischen Urstande in seiner Vollkommenheit und von der Wiederbringung desselben zusammen. Wie andere Väter, drängte auch er, wohl vom Platonischen Idealismus nicht minder, wie vom Geiste der christlichen Ascese ergriffen, das leibliche Element im Menschen, mit dem die Seele ja fortwährend zu ringen hat und von dem sie in der klaren Erkenntniß gehindert wird (Sokrates im Phädrus verbreitet sich bekanntlich darüber weitläufig), in den Hintergrund und faßte den Urstand der Protoplasten viel zu spiritualistisch auf. Er schien zu vergessen, daß ein den Engeln gleiches resp. ähnliches Leben noch kein wirkliches Engelleben ist, und daß die Auferstehung nicht in der bloßen Reintegration des paradiesischen Lebens bestehe, sondern in der Erhebung desselben zur höchstmöglichen Potenz, zu jenem Stande der Vollendung, in welchen die Menschheit durch die Bestehung der Gehorsamsprobe auf viel einfacherem und kürzerem Wege versetzt worden wäre. Die Vergeistigung des Menschen, seiner leiblichen Natur zumal, in der Weise, daß er gleich den Engeln keiner gemeinen Speise mehr bedurft hätte, sollte als Lohn der ersten Gehorsams- und Liebes- und Opferthat erst nach der Bewährung erfolgen. Den Menschen aber ohne den Fall in dieser idealen Gestalt, die nicht bloß möglich gewesen, sondern beabsich

pflanzung nach Art der Engel für die Menschen präsumiren, da wir über diese in totaler Unwissenheit sind, wenn wir nicht eine momentane Schöpfung aller Engelsubstanzen in Einem, mit dem Werden der materiellen Substanz zusammenfallenden Acte annehmen? Zudem haben wir nicht bloß mit den Engeln eine natürliche Aehnlichkeit, sondern auch mit der unvernünftigen Creatur, so daß die moralische und intellectuelle Aehnlichkeit mit den Geistern noch keineswegs die Gleichheit des Fortpflanzungsmodus bedingen würde, um so weniger, als die Geister auch ihre rein geistige Generation

---

tigt war, gedacht, entbehrend der sinnlichen Nahrung, frei von thierischen Trieben und gemeinen Begierden, den Engeln so verwandt, legt es nicht den Schluß auf Exemption von dem thierischen Sexualverhältnisse ganz nahe? Um so mehr, als der christliche Geist die Virginität, die Verzichtung auf den Geschlechtsgenuß mit so beredtem Lobe erhebt, und die vernünftige Ascese, die durch geregelte Entmaterialisirung präparatorisch die kommende Vergeistigung und Verklärung unserer Natur anbahnt und das Uebergewicht der Seele über den Leib erzielt und mit der überirdischen und irdischen Welt den Wechselverkehr ordnet und erleichtert, so nachdrucksam empfiehlt? Was anders, als die Einfassung der Bedürfnisse in die engsten Grenzen ist schon jetzt in der Uebergangszeit zur Vollendung der Zweck und Kern der Ascese der Heiligen? Gilt nicht der für den Weisesten und Glücklichsten, der in wohlberechneter Verfolgung seines höheren Zieles von der Erde am wenigsten verlangt, der am enthaltsamsten ist? Und ist nicht das geistige Leben um so triebkräftiger, je weniger excessive Sorgfalt dem leiblichen zugewendet wird? Zielt also nicht die Virginität und Ascese auf das Ueberschreiten der Naturbezüge trotz ihrer so mächtigen Prädominanz, also auf die Darstellung des Engellebens im Fleische?

haben, durch welche stets der Substanzen deren sittliche und rationelle Qualitäten mitgetheilt und empfangen werden. Auch wäre ohne den Fall der Generationsakt weder in der Naturreihe, noch in der Menschenwelt als gottgewollter und darum guter erniedrigend und anstößig gewesen, abgesehen davon, daß dieses Verhältniß nur für dieses Leben Werth und Geltung, also eine sehr flüchtige und transitorische Dauer hat, indem der Mensch als πλάσμα, wie Gregor selber zugibt, vor der Geschlechtsdifferenzirung geschlechtslos gewesen ist und nach der Auferstehung auch im Falle des Fortbestehens des Sexualunterschiedes ohne Geschlechtsgemeinschaft leben wird. Da hat der heil. Augustin schon besser gesehen, der nur die Libidinosität, nicht aber die Geschlechtlichkeit als Folge der Ursünde erkennt, sowie er auch den paradiesischen Menschen an den Genuß materieller Speise bindet, während Gregor sich eher zu der Annahme zu neigen scheint, daß er der irdischen und leiblichen Genüsse überhoben und nur der geistigen theilhaft gewesen sei; unsern so vergänglichen Speisen glichen die seinen jedenfalls nicht. Von den Andeutungen in der Schrift rücksichtlich des Essens von den Bäumen im Paradiese erklärt er: „ἀλλ' ἐγὼ τῆς γραφῆς ἀγίας ἀκούων, οὐ μόνον σωματικὴν ἐπίσταμαι βρῶσιν οὐδὲ τὴν διὰ σαρκὸς εὐφροσύνην, ἀλλά τινα καὶ ἑτέραν οἶδα τροφὴν, ἀναλογίαν τινὰ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἔχουσαν, ἧς ἡ ἀπόλαυσις ἐπὶ μόνην τὴν ψυχὴν διαβαίνει.“ De opif. hom. c. 19. p. 95. Und nun führt er zur Bestätigung dieser, der leiblichen analogen, aber nur von der Seele genießbaren Speise die Stellen bei Joh. 7, 35 ff. und Isaias 44, 3 f. an, in denen von übernatürlichem Brode und Wasser die Rede ist, und die Stelle bei Amos 8, 11., die eine Strafe erwähnt, welche im Hunger nach dem göttlichen Worte besteht, und des Psalmisten (Ps. 36.) Aufforde-

rung zum Genusse des wesenhaft Guten: „In domino te oblecta." Daß die paradiesische Speise von der unseren jedenfalls verschieden gewesen, liegt in den Worten: „ἄξιόν τινα τὸν καρπὸν (sc. in Eden) ἐννοῆσαι προσήκει καὶ τρέφεσθαι διὰ τούτου μὴ ἀμφιβάλλειν τὸν ἄνθρωπον καὶ μὴ πάντως τὴν παροδικὴν καὶ ἀπόρρυτον ταύτην τροφὴν ἐπὶ τῆς τοῦ παραδείσου διαγωγῆς ἐννοεῖν. Ibid. c. 19. p. 96. Aber in der orat. catech. c. 5. bestreitet er geradezu die den Leib nährende Kraft der paradiesischen Früchte, den jetzigen Menschen mit seinen Gebrechen und Bedürfnissen vom Urmenschen ganz strenge unterscheidend, „dessen Natur gut und anfänglich auch im Guten (ἐν ἀγαθοῖς) war . . . das Paradies und die Eigenthümlichkeit der Früchte, deren Essen nicht die Sättigung des Leibes, sondern Wissenschaft und ewiges Leben dem Essenden gewährt."

IV. Abschnitt.

Von den Grundkräften der Seele.

§. 10.

Die Intelligenz.

Als Ebenbild Gottes ist der Mensch, wie wir im Abschnitte von der Ebenbildlichkeit der Menschenseele schon erörtert haben, eine im Worte sich aussprechende Intelligenz gepaart mit unumschränkter Selbstmächtigkeit. Diese beiden Grundkräfte der Seele verschaffen ihm die factische Herrschaft über die vernunftlose Natur, die er als Werk Gottes zu genießen, und in gewissem Sinne zu vergeistigen hat. Seine Intelligenz ist in steter Entwicklung begriffen, die in der jetzigen, durch die Sünde veranlaßten Daseinsform eine sehr unvollkommene, an die Entwicklung des Leibes gebundene ist. Unsere Erkenntniß vermag weder in die Tiefen des göttlichen Wesens, noch der eigenen Natur, noch der Schöpfungswelt außer uns einzudringen. [1]) Dieses geistige Deficit darf aber die Seele nicht von der Erforschung der Wahrheit abhalten. Wozu hätte sie ihre Lichtfähigkeit und Lichtigkeit empfangen? Die Intelligenz ist das Auge der geistigen Natur, verwandt mit dem objektiven Wahrheitslichte, dessen Strahlen von ihr aufgenommen und

1) Contra Eunom. lib. III. Tom. II. p. 192 f.

reflectirt werden, wie das leibliche Auge nur deßhalb den Lichtglanz empfängt und genießt, weil es „allein unter allen Organen des Körpers ein natürliches Licht zur Aufnahme des ihm homogenen Sonnenlichtes in sich hat.“ Mit dem Simile in sich sieht der Mensch das Simile in Gott [1]) (τῷ ὁμοίῳ βλέπειν τὸ ὅμοιον). Das erste und höchste Erkenntnißobjekt ist Gott. Die intensive, schauende Erkenntniß Gottes ist der Seele so natürlich und nöthig, daß sie Bedingung ihres Lebens ist. [2]) Denn wie die irdischen Körper zur Erhaltung der ihnen eigenen körperlichen Form des Lebens (καί τι σωματῶδες ζωῆς εἶδος ἐν τούτοις καταλαμβάνομεν, ὁμοίως ἐν ἀλόγοις τε καὶ λογικοῖς ἐνεργούμενον) der irdischen Speisen bedürfen, die ihnen durch ihren Zugang eine gewisse Lebenskraft verleihen (δι' αὐτῆς παρόδου δύναμίν τινα ζωτικὴν ἐναποτίθεται), so hat auch das geistige Leben, durch welches die Natur in ihrem „Sein erhalten wird, (νοητὴν ζωὴν, δι' ἧς ἐν τῷ ὄντι συντηρεῖται ἡ φύσις) ihren Lebensquell in der Gemeinschaft mit dem wirklich Seienden, immer Bleibenden und stets sich auf gleiche Weise Verhaltenden (ἡ μετουσία

1) De iis, qui praemuntur ubrip. III p. 326. Aus Mangel zuverlässiger Anhaltspunkte ist es mir nicht möglich, eine genaue Scheidung und Charakterisirung der verschiedenen Seelenvermögen zu geben, da bloß sporadische Andeutungen über Gedächtniß, Einbildungskraft ꝛc. nicht hinreichen, um sie näher zu würdigen. Eben so wenig mag zwischen Verstandes- und Vernunfterkenntniß unterschieden werden.

2) „ἡ δὲ τοῦ βλέπειν πρὸς τὸν θεὸν ἐνέργεια οὐδὲν ἄλλο ἐστιν, ἢ ζωὴ τῇ κορρᾷ φύσει ἐοικυῖα τε καὶ κατάλληλος.“ Ibid. Diese Erkenntniß hat ihre Entwicklungsstadien. Gregor nennt zum Unterschiede von ἐπιστήμη und εἴδησις, die mehr das höhere und tiefere Wissen der im Glauben und in seiner

τοῦ ὄντως ὄντος, τοῦ ἀεὶ μένοντος καὶ πάντοτε ὡσαύτως ἔχοντος, ἐν ᾧ εἶναι φυλάσσει τὸν μετέχοντα). [1] Ist nun aber diese tiefere Gotteserkenntniß das Leben der Seele und das Göttliche in ihr (τὸ θεωρητικὸν τε καὶ διακριτικὸν ἰδέα ἐστὶ τοῦ θειοειδοῦς τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ καὶ τὸ θεῖον ἐν τούτοις καταλαμβάνομεν de anima et res. p. 84.), so folgt daraus, daß dieses Leben welken und verloren gehen kann durch die Nichterkenntniß (ἄγνοια) des wahrhaft Guten. Denn diese Unwissenheit, zuerst wie Nebel die Sehkraft der Seele umhüllend, dann, zur Wolke verdichtet, das Durchdringen des Sonnenstrahles der Wahrheit gänzlich verhindernd, beraubt die Seele mit dem Lichte auch des Lebens. [1]) Durch Sistirung des Zuflusses der geistigen Nahrung erlahmen die Kräfte der Seele und es erfolgt der geistige Tod. Die ἄγνοια hat, ihrem Wesen nach betrachtet, kein substantielles Sein, ja gar kein Sein (τὸ δὲ μὴ κατ' οὐσίαν ἄν, οὐδέ ἐστιν ὅλως); sie ist nur die Aufhebung der die Erkenntniß bewirkenden Thätigkeit (ἡ δὲ ἄγνοια οὐχί τινάς ἐστιν ὑπαρξις, ἀλλὰ τῆς κατὰ τὴν γνῶσιν ἐνεργείας ἀναίρεσις). Da das Sehen

---

Erkenntniß bereits Erstarkten, vom Apostel die pneumatischen Genannten, die Kunst der διάκρισις des Guten und Bösen schon Besitzenden bezeichnen, das noch unerfahrene, der Täuschung noch unterliegende, mit einer gewissen Affection nach dem Angenehmen verbundene Wissen γνῶσις. Diese Erkenntniß hat der Versuchungsbaum im Paradiese. De opif. hom. p. 20. Der heil. Paulus bezeichnet die diesseitige fragmentarische Erkenntniß überhaupt mit γνῶσις zum Unterschiede von der jenseitig-intuitiven, die er mit ἐπιγνῶσιν gibt: „ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.“ 1 Cor. 13, 12.

1) Ibid. p. 327.

und Nichtſehen nein in den Dispoſition des Auges und in ſeinem Gebrauche oder Nichtgebrauche gründet, ſo iſt die freie Wahl dieſer geiſtigen, **naturwidrigen** Krankheit und das Verharren darin, eine freiwillige Losſagung von der Theilnahme am Leben des göttlichen Lichtes, welches das naturgemäße Hausgut des Menſchengeſchlechtes iſt, und ein **förmlicher Raub an der eigenen Natur begangen.** Das Heilmittel, welches die glückliche Heilung dieſer Krankheit bewirkt, iſt durch Chriſtus uns geworden. [1])

Soll aber die Erkenntniß eine gedeihliche Speiſe des Lebens ſein, ſo muß im Genuſſe eine gute Auswahl getroffen werden, indem ſich daß Maß und die Qualität der Speiſen nach dem Bedürfniſſe und der Aſſimilationsfähigkeit des Genießenden zu beſtimmen hat. [2])

Die volle Erkenntniß Gottes und der Wahrheit wird indeſſen nicht im irdiſchen Daſein gewonnen, ſondern erſt nach der Erlangung der vollkommenen Gottähnlichkeit in der Ewigkeit, wo die Erkenntniß identiſch mit der Liebe des Schönen wird (*ἡ γνῶσις ἀγάπη γίνεται*). [3]) Auf Erden ſchaut die Seele Gott nicht unmittelbar. Um ihn zu erkennen, bedarf ſie eines wei-

1) Ibid. p. 327 E.

2) Ibid. p. 328. In der Abhandlung de opif. hom. c. 25. p. 120. vergleicht er Jeſum und ſein Fortſchreiten von leichteren und faßlicheren zu ſchwereren Doctrinen wirklich recht ſchön und ſprechend mit einer Mutter, die dem zahnloſen Säuglinge zuerſt ihre Brüſte reicht, dann dem ſchwachbezahnten Brod gibt, aber zuvor von ihm gekauten, zuletzt kräftige Speiſen reicht. So hat Jeſus zuerſt die Muttermilch der Wunder geboten ꝛc.

3) De anima et res. p. 85.

tern Erkenntnißobjektes, wie er es sich selber geschaffen und zur Kehrseite seines Wesens gemacht hat. Das ist die Schöpfungswelt. Die in ihr niedergelegten Erkenntnisse sind glänzende Zeugnisse dessen, der sich in ihr und durch sie zur Offenbarung gebracht hat. Laut zeugen sie von einer Einen, göttlichen, kunstfertigen, weisen, Alles durchdringenden, zweckmäßig das Ganze und seine Theile und ihr Verhältniß zu einander ordnenden, das in sich selbst beharrliche, um sich sich bewegende und nie die Bewegung stiftende und von seiner Stelle unverrückbare All zusammenhaltenden Macht.[1]) Dieser kosmologische Beweis ist von solcher Stringenz für den Menschen, in dessen Herzen das treue Echo der vom Auge geschauten Naturwunder lebt, daß er auch den Atheisten überzeugen muß, sowie den Polytheisten der Begriff der Vollkommenheit Gottes zur Anerkennung seiner Einheit treibt.[2]) Neben diesem zunächst speculativen Zwecke des Studiums der Welt, das sich besonders mit der Erforschung der eigenen Natur des Menschen, als des Bildes Gottes κατ' ἐξοχήν, beschäftigt, finden wir bei Gregor von Naz. den Hinweis auf den sittlichen Gewinn der Naturbetrachtung. Das Gesetzmäßige und bei aller Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit einträchtige und friedliche Zusammenwirken der zahllosen Theile des großen Weltganzen lehrt uns die conservirende und befestigende Macht des Friedens, der Zwiespalt der Elemente dagegen die furchtbare Auflösungs- und Zerstörungsgewalt des Unfriedens und gegenseitigen Hasses, Erfolge, die sich in die Geschichte aller Völker, des auserwählten Volkes zumal,

1) Ibid. p. 15. Er entwirft ein schönes Bild von der Weltharmonie, in welcher alle Gegensätze ihre Ausgleichung finden.

2) Orat. cat. mag. praefat.

und der größeren und kleineren Communitäten unaustilgbar und unzähligemal eingegraben haben. So walten dieselben Gesetze in der Geschichte der Natur, wie der Menschen.[1]) Offenbar hat die Philosophie oder die Wissenschaft nach der Auffassung dieser Väter nur die Aufgabe, im Dienste der höchsten Erkenntniß, der Wissenschaft Gottes als des wesenhaft Guten, zu stehen, welche ihre Vollendung erst nach diesem Leben erhält, und in der Erfüllung dieser Aufgabe ihren Werth. Denn da „nur das Anschauen Gottes das Leben der Seele ist," so haben die übrigen Wissenschaften, wenn sie auch der materiellen Vortheile sehr viele bieten, doch nur in so ferne wahren Werth, als sie zur tiefern Erkenntniß und Liebe Gottes verhelfen und dadurch das Leben der Seele mit erhalten und befördern. Losgetrennt von dem Glauben, oder von Schrift und Offenbarung sind die weltlichen Wissenschaften nur eitle und unfruchtbare Speculationen, die immer in Geburtsnöthen sind und doch keine oder nur eine Fehlgeburt zu Tage fördern.[2])

Der Verkehr der Seele mit der Außenwelt, mit der erkennbaren Objektivität, so weit sie der sinnlichen Wahrnehmung unterliegt, wird vermittelt durch die Sinne. Sie sind der intelligenten Seele so nothwendig, daß Gregor die kategorische Behauptung ausspricht: „Weder ist der Sinn ohne materielle Substanz, noch gibt es eine Thätigkeit

1) Orat. VI. n. 14.

2) De vita Mos. p. 188 f. Gregor vergleicht die Unfruchtbarkeit der weltlichen Wissenschaften (τὴν ἔξωθεν φιλοσοφίαν) „die immer kreißen und nie ein lebendiges Junges gebären, die nie eine ihrer Anstrengungen würdige Frucht erzeugen, die bei anscheinender Fruchtbarkeit doch nur unvollkommene Fehlgeburten machen, bis sie zum Lichte der Gotteserkenntniß gelangen ꝛc.," mit der ägyptischen Königstochter, die in Ermanglung

Thätigkeit der geistigen Kraft ohne den Sinn.“ [1]) Darum fällt das Ruhen und Wirken des νοῦς zusammen mit der Ruhe und Thätigkeit der Sinne; durch beide, als die zwei δυνάμεις τῆς ψυχῆς, vollzieht die Seele ihre vernünftigen, weil gesetzmäßigen Erkenntnißacte. Im Schlafe cessirt mit der Unthätigkeit der Sinne auch die specielle Activität des νοῦς. [2]) Die Thätigkeit der Sinne ist von der des Geistes zu unterscheiden. Die Sinne nehmen die Objecte wahr, der Geist bringt die Wahrnehmung zum Bewußtsein und Verständniß. Diese Wahrnehmung ist aber so abhängig von dem νοῦς, als dem eigentlichen Erkenntnißprincipe und geistigen Agens im Menschen, daß man füglich denen beistimmen kann, die den νοῦς als das Sehende und Hörende in uns fassen. Daher die Verschiedenheit des Urtheilens und Denkens der Menschen über dasselbe wahrgenommene Objekt! [3]) Es gibt somit keine selbstständige Erkenntniß der Sinne, wie der neueste Sensualismus dem Rationalismus der deutschen Philosophie gegenüber, der den Menschengeist zur

---

Erwanglung einer Leibesfrucht das Knäblein der Hebräerin adoptirte, das aber, mit der Milch der rechten Mutter gesäugt, mit der menschlichen Weisheit der Aegypter und dem Glanze seiner Adoptivmutter nur so lange sich schmückte, bis es selbstständig und reif geworden, nun wieder sich ausschließlich dem betrachtenden Studium der höhern, von seiner armen Mutter ihm beigebrachten Weisheit Gottes ergab. — Diesen Bildungsgang will Gregor auch von den Christen eingehalten wissen. p. 189.

1) „οὔτε οὖν αἰσθησις χωρὶς τῆς ὑλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως χωρὶς αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται.“ De opif. hom. c. 14.

2) Ibid. c. 13. p. 75.

3) De anima et res. p. 22.

Quelle aller höheren Erkenntniß gemacht hat, hervorhebt, aber auch so weit geht, daß er die Sinne zur einzigen Erkenntnißquelle erhebt; sondern die Sinne sind nur die receptiven Organe, welche die Seele in beständigem Rapporte mit der reichen Erscheinungs- und Erkenntnißwelt erhalten und deren Bilder in sie eintragen. Daß diese lebhafte Communication keinen Stillstand erleide, dafür ist durch die Unersättlichkeit der Sinne vorgesorgt, und warum trotz der Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit des Aufgenommenen keine Verwirrung und Vermischung entstehe, das hat seinen Grund in der Einheit des Erkenntnißprincipes. Der Eine Geist (νοῦς) beherrscht alle Sinne und ordnet ihre Percepte, das Verwandte zum Verwandten, das Fremde zum Fremden reihend. [1]) Die Sinne sind also nur die Diener der Seele, die Vermittler zwischen ihr und der Außenwelt. Etwas schärfer scheidet Augustinus die Perceptionen der Sinne von der Thätigkeit der Vernunft, erinnernd, wie diese, wenn z. B. das Auge den in's Wasser getauchten Theil eines Stabes gekrümmt sieht, sogleich diese Täuschung berichtiget, woraus er den Schluß zieht: „So bestätigt sich, daß etwas Anderes Wir sind, etwas Anderes der Sinn; denn falls auch dieser sich täuscht, können Wir nicht ge-

1) De opif. hom. c. 10. Gregor veranschaulicht diese Ordnung im Bewußtsein durch den Vergleich mit einer Stadt, durch deren viele Thore Leute aller Art in sie eingehen und sich an verschiedene Orte in ihr begeben. Aber es sammeln sich die Verwandten, mögen sie auch durch verschiedene Thore eingegangen sein, und die ihnen Fremden trennen sich, wenn sie auch durch's nämliche Thor mit ihnen eingetreten sind, so daß trotz der Vielheit der Zugänge in der Stadt selbst eine genaue Scheidung und Sammlung des Heterogenen und Homogenen stattfindet.

täuscht werden.“ [1]) Diese Täuschungen der Sinne betreffend, so vertheidigt Tertullian im Kampfe mit den Platonikern, die den Sinnen jedwede Zuverlässigkeit absprechen, und den Stoikern, die nicht jeden Sinn und nicht immer sich irren lassen, und den Epicuräern, die allen Sinnen gleiche und stete Wahrhaftigkeit vindiciren und die Täuschung nur dem irrigen Urtheile der Seele zuschreiben, die Zuverlässigkeit der Zeugenschaft der Sinne für das Dasein und Sosein der wahrgenommenen Objekte, wie sie wahrgenommen werden, aber mit der Beschränkung, daß sie gleichwohl durch die größere oder geringere Ausbildung oder natürliche Güte der Organe, sowie durch ihr Verhältniß zu den Objekten und das Dazwischentreten anderer Ursachen, die meist die Quellen der sogenannten Täuschungen sind, bedingt ist. [2])

§. 11.

Die Freiheit des Willens.

Wir dürfen bei Gregor v. Nyssa keine allseitige und schulgerechte Entwicklung des Freiheitsbegriffes erwarten, wie ihn der heil. Augustin im Occidente mit wissenschaftlicher Schärfe zergliedert hat, da er im Kampfe gegen die Manichäer und die astrologischen Irrthümer der Alexandriner die Freiheit und im Kampfe gegen die Pelagianer die Gnade und das Verhältniß der Gnade zur Freiheit einer genauern Analyse und Behandlung zu unterstellen veranlaßt war. Gregor hatte es mit andern Gegnern zu thun und berührt darum die Lehre von der

1) Soliloq. c. 3.

2) Tertull. de anima c. 47.

Freiheit nur gelegenheitlich und im Zusammenhalte mit andern Doctrinen, aber gleichwohl mit solcher Bestimmtheit, daß er ihren Herzpunkt getroffen hat. Der Besitz der Tugend, die ihre Wurzel und Krone in der Liebe hat, und mit zum Wesen des Ebenbildes gehört, setzt die Freiheit des Willens voraus; denn „die Tugend ist eine unabhängige und selbstständige Macht, was von Nothwendigkeit und Zwang vergewaltigt ist, das kann nicht Tugend sein.“ [1]) Das Freisein des Willens besteht aber nicht bloß in der freien Wahl des Guten, welche zur Tugend führt, sondern wesentlich in der zwangloseſten Unabhängigkeit und Selbstbestimmungsmacht der Seele gegenüber den determinirenden Einflüssen von außen. Er sagt: „Die Seele manifestirt ihre königliche und über die gemeine Erniedrigung erhabene Würde durch ihre Unabhängigkeit und Selbstmächtigkeit und ihre autokratische, eigenwillige Selbstbeherrschung.“ [2]) Schärfer kann wohl die Freiheit nicht accentuirt werden, als durch diese Ausdrücke des *ἐκ τοῦ ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξούσιον, ἰδίοις θελήμασιν αὐτοκρατικῶς διοικουμένην.* Gehen jene zwei Prädikate mehr auf die angeborne Substanz der Freiheit, auf die unabhängige Selbstbestimmungsmacht, die auch im Kinde schon als unveräußerlicher Besitz latent ist, so beziehen sich die zwei das *διοικουμένην* bestimmenden Adjekte mehr auf die factische Erprobung der Freiheit durch Selbstbeherrschung. Es ist auch das Bereich der

---

1) „*ἀδέσποτον γάρ τι χρῆμα ἡ ἀρετὴ καὶ ἐπούσιον, τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται.*“ De hom. opif. c. 16. p. 97.

2) „*ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὸ βασιλικόν τε καὶ ἐπῳρμένον αὐτόθεν δείκνυσι πόρρω τῆς ἰδιωτικῆς ταπεινότητος κεχωρισμένον, ἐκ τοῦ ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξούσιον, ἰδίοις θελήμασιν αὐτοκρατικῶς διοικουμένην.*“ Ibid. c. 4. p. 82.

Freiheit ein inneres, auf mich beschränktes, da ich mich zunächst in meiner Gewalt habe. Daher schließt aber auch die Freiheit jede Art von Nöthigung aus, und behauptet sich unabhängig von physischem, wie moralischem Zwange und innerer Nothwendigkeit, sich nach eigener Einsicht und Gutdünken entscheidend. [1]) Die Freiheit als Wahlvermögen, wie sie sich auf dem Grunde der substantiellen Selbstmächtigkeit als specielle Entschließung und Entscheidung des Willens für oder gegen das Gute mit Erkenntniß und Ueberlegung kundgibt, die Freiheit also gleichsam in der Bewegung, ist mit προαίρεσις gegeben (κατὰ τὸ αὐτοκρατές τε καὶ αὐτεξούσιον τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως ἡ κίνησις), [2]) welche demnach also sich definirt: „τοῦτο δέ ἐστιν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τε χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον.“ [3]) Wie die Intelligenz, ist auch die Freiheit dem Gesetze der Entwicklung unterworfen, bis sie nach dem Austritte der Seele aus der Leibeshülle und dem Verbande mit der Erde in das Stadium der Vollendung und des vollen Gottgenusses eintretend mit der Liebe und Erkenntniß identisch wird. [4])

Die höchste Freiheit ist also die activste Lust und Liebe des in seiner ganzen Schönheit erkannten Guten. Da, auf dieser Höhe der Gottverbundenheit und Gottähnlichkeit, wo die Seele das Urbild gleichsam im Spiegel der eigenen Schönheit schaut, angekom-

1) „ἓν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαί τινι φυσικῇ δυναστείᾳ, ἀλλ' αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην.“ Ibid. c. 16.

2) De opif. hom. c. 16.

3) Orat. cat. c. 30. A.

4) De anima et res. p. 84 f.

nien, ist die Seele auch von den Affecten, die ihr vom Anfange bis zur gänzlichen Läuterung angehangen, frei geworden. Diese Affecte nämlich, *πάθη*, *ὁρμαι* etc. gehören, weil der göttlichen Natur nicht inhärirend, auch nicht zum Wesen der Seele. „Sie sind nicht die Seele, sondern nur um die Seele, und wachsen wie Warzen aus dem verständigen Theile der Seele heraus (*οἷον μυρμηκίαι τινὲς τοῦ διανοητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ἐκφυόμεναι*). Wegen des Verwachsenseins mit ihr hält man sie für Theile von ihr, doch sind sie nicht das, was die Seele nach ihrer Wesenheit ist (*ἃ μέρη μὲν αὐτῆς εἶναι διὰ τὸ προσπεφυκέναι νομίζεται, οὐ μὴ ἐκεῖνό εἰσιν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ψυχὴ κατ' οὐσίαν*).[1] Woher aber hat denn der Mensch diese *πάθη*, die nicht zu seinem Wesen gehören und von der Vernunft fortwährend bekämpft werden, und doch in so naher Cohärenz mit ihm stehen, daß ihre Abtrennung mit großen Schmerzen verbunden ist, überkommen?

Gregor gibt einen doppelten Entstehungsgrund derselben im Menschen an. Sie haften an ihm, weil die Seele an den Eigenschaften ihres Körpers, die ihm aus der Pflanzen- und Thiernatur beigemischt sind, participirt.[2] Zum Theile sind sie eine Folge der Sünde. Mit der Geschlechtlichkeit, die anticipando mit Rücksicht auf den Fall schon gleich nach der Ausprägung des Ebenbildes der Menschheit verliehen wurde, und mit den Generationsmodus nach Analogie der Thiere, die vor ihm schon

1) De anima et res. p. 47 f. „*πάθη τῆς φύσεως ὄντα καὶ οὐκ οὐσία.*“

2) Ibid. p. 50—53. Im Allgemeinen lassen sie sich unter den Begriff der Attractions-, Assimilations- und Reactionsthätigkeit subsumiren.

geweſen, hat der Menſch auch reichlich thieriſche Triebe erhalten. Bei den Thieren ſind ſie naturgemäße Inſtincte zur Sicherung und Erhaltung ihres Lebens und haben ihre gewieſenen Grenzen, bei den Menſchen aber ſind ſie Krankheiten der Seele, Leidenſchaften, die ſelbſt die Vernunft verthieren und ſich dienſtbar machen, ſo daß ſich in Folge dieſer Knechtung der weſentlichen und göttlichen Kräfte durch dieſe Affecte die ganze Menſchennatur verkehrt und das göttliche Bild in das thieriſche verwandelt und aus den wenigen Lüſten der Thiere in progreſſivem Exceſſe eine Unzahl von Lüſten und Leidenſchaften entſteht. Der Verſtand im Dienſte der Affecte ſteigert dieſe zu den furchtbar wirkenden und dauerhaft werdenden Leidenſchaften, welche die Wurzeln jeglicher Schlechtigkeit werden. [1])

Vor Allem erſcheinen zwei Wurzeln dieſer reichverzweigten Gruppen von Affecten, die Gregor das τὸ θυμοειδές, d. i. „das heftige Streben, dem zu ſchaden, der gereizt hat," und τὸ ἐπιθυμητικόν, d. i. „das leidenſchaftliche Begehren nach dem Fehlenden" nennt. Mit dieſen zwei Grundaffecten ſtehen die untergeordneten Affecte, die einander nicht ſelten ausſchließen, in Verwandtſchaft. So ſteht die Furchtſamkeit der Kühnheit, der Schmerz dem Vergnügen, die Furcht der Verachtung u.

---

1) De opif. hom. c. 18. So erwächst die momentane Erregung zum Zorne zur unauslöſchlichen Bitterkeit und Rachſucht des Herzens und Neid, Lüge, Hinterliſt, Heuchelei ꝛc. ſchließen ſich als Geſellen an.

So, meint Gregor, hat die Freßſucht der Schweine die Freß- und Habgier der Menſchen, des Pferdes übermüthiges und wildes Gebahren ihren Stolz eingeführt ꝛc.

ſ. w. entgegen, hängen aber ihrem Geiſte nach mit einem der Grundaffecte zuſammen.[1])

Was hat man nun von dieſen Affecten, die nicht zum Weſen der Seele gehören und doch einen ſo nachtheiligen Einfluß auf ſie üben können, zu halten? Sind ſie ihrer Natur nach ſchon böſe, oder dem Menſchen zum Böſen zugetheilt? Keines von beiden; denn es wäre ſonſt der Schöpfer Urſache des Böſen (τῶν κακῶν). Sie werden aber durch einen gewiſſen Gebrauch des freien Willens Werkzeuge entweder der Tugend, (ἀρετή als Inbegriff jeglicher moraliſchen Qualität, unſere Tugendhaftigkeit, ſittliche Thätigkeit, moraliſcher Werth, das mit virtus und ἀρετή gleiche Sprachwurzel hat,) oder der Untugend (κακία das reine Gegentheil von ἀρετή Schlechtigkeit, Bösartigkeit, Inbegriff jeglicher Untugend und Unſitte, Sündhaftigkeit), wie das Eiſen unter

---

1) De anima et res. p. 45 f. Der heil. Baſilius theilt ab in Affecte 1) des Fleiſches, wofür das secari, imminui, dissolvi, 2) des beſeelten Fleiſches, wozu das fatigari, dolere, esurire, sitire, sopore detineri, 3) der incarnirten Seele, woher die tristitia, inflictates, curae et id genus alia ſich leiten. Einige dieſer Affecte ſind natürlich und nothwendig und finden ſich darum auch an Chriſtus zur Beſtätigung ſeines Menſchſeins, die andern, aus verkehrtem Willen und Tugendmangel entſpringenden, nicht. Epist. 65. Er vergleicht den Menſchen mit einem Centauren, der bis zum Nabel Menſch, von da an aber Pferd iſt. Siehe de Virg. c. 7. D.

Der heil. Gregor v. Naz. vergleicht die ψυχή mit einem Wagenlenker, der drei Pferde von ganz verſchiedenem Naturell am Wagen ziehend zu dirigiren hat, ein edles, die ratio, ein ungebändigtes, die libido, und ein mittleres, lenkſames, die ira, den feurigen Zornesmuth. Die Kunſt der Direction dieſes Dreigeſpannes beſteht darin, daß die ψυχή der Vernunft

der Hand des Schmiedes zum Schwerte so gut, wie zum ländlichen Friedensinstrumente wird. An sich weder ἀρετὴ noch κακία, bloße Regungen (κινήματα) der Seele, erhalten sie also ihre sittliche Qualität erst durch ihren Gebrauch zum Guten oder Bösen. [1]) Bemächtigt die Vernunft sich ihrer, so wirken sie kräftig zur Begründung und Befestigung des Tugendlebens: der Zornesmuth wird zur heroischen Mannhaftigkeit, die Furchtsamkeit zur vorsichtigen Sicherheit, die Furcht zum opferwilligen Gehorsam, der Haß zum Abscheu vor der Sünde, die starke Liebe zum sinnlich Angenehmen zur heftigen Liebe des geistigen Schönen, der wilde Trotz zur Seelengröße, so daß die Seele erhaben über den Leidenschaften stehend der Schönheit des göttlichen Urbildes immer gleichartiger wird; wird aber die Vernunft von der Sünde bewältigt, was

---

freien Spielraum läßt und Zügel, den Zorn moderirt und ihr zur Beihilfe gibt, die Lust dagegen in strenger Zucht hält. Ohne die Mithilfe der ira und wenn gezügelt muß die Lust mit der ratio nolens volens zum glücklichen Ziele laufen. Diese Dreitheilung, weil sie die ratio mitaufgenommen, ist identisch mit der Zweitheilung des Nysseners und eigentlich nur eine Wiederholung der Platon'schen Dreiheit von λόγος, θύμος und ἐπιθυμία. lib. I. Sect. I. n. 47. Diesen Dreien fügt der heil. Ambrosius noch das διορατικον hinzu, so daß er die vier Cardinaltugenden der christlichen Ethik gewinnt in mystischem Einklange mit den vier Symbolen der Evangelisten und den vier Geschöpfen im Gesichte des Ezechiel: die prudentia, die dem Menschengesichte, die fortitudo, die dem Löwen, die temperantia, die dem Kalbe entspricht, und die justitia der sich über das Irdische zur Contemplation des Himmlischen erhebenden, adlergleichen Seele.

Gregor von Nyssa hat in seiner Zweitheilung die Affecte strenge von den Kräften der Seele geschieden.

1) De anima et res. p. 86 u. p. 83.

um so leichter geschehen kann, als die Gravitation der Natur nach abwärts mächtiger wirkt, als die Schwungkraft des Geistes nach oben zieht, dann tritt eine Verunstaltung, Verzerrung, Verdeckung sogar des Ebenbildes in dem Grade ein, daß man sich versucht fühlen möchte, an seiner Existenz im Menschen überhaupt zu zweifeln. Es wäre aber unrecht, über dem Anblicke der verthierten Menschen der edlen und vergeistigten zu vergessen, in denen das Bild in glänzender Schönheit sich ausgeprägt hat. So Moses, der sanftmüthigste Mann und Viele seines Gleichen. Wird doch das Thierähnliche am Menschen in der Auferstehung so ganz abgestreift und in solch ursprünglicher Immunität das reine Bild ausgestaltet werden, daß er selbst des etwa Manchem anstößigen gemeinen Essens und Trinkens überhoben sein wird (ἀλλ' ἐπαισχύνεταί τις τυχόν, τῷ διὰ βρώσεως ἡμῖν καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀλόγων τὴν ζωὴν συνεστᾶναι etc.) [1])

Die Erfahrung nun, daß diese bei den Thieren natürlichen Instincte beim Menschen Veranlassung zur niedrigsten Verthierung, oder höchsten Veredlung und Vervollkommnung werden, gebietet uns dringend die pflichtmäßige Herrschaft über unsere niedere Natur durch vernünftigen Gebrauch der Freiheit und mahnt uns an die Schande der Niederlage für den geknechteten Herrscher. [2]) So hat

---

1) De opif. hom. c. 18.

2) Fac. hom. orat. I. p. 151 f. Gregor beschreibt mit lebendigen Farben die Vereinigung aller thierischen häßlichen Eigenschaften im Menschen und die Pflicht, diese Bestien in sich zu beherrschen, sowie er die Thiere auf Gottes Befehl durch die Kraft seines Geistes außer sich beherrscht; gerade diese Herrschaft ist die nothwendigste und ehrenhafteste. „Wer einen Löwen nicht überwunden, wird darum nicht gescholten,

Gregor auch durch seine Auffassung der Affecte und ihres Verhältnisses zur Vernunft und Willensfreiheit für die αὐτεξουσία des Menschen, für seine Selbstbesitzungs- und Selbstbestimmungsmacht, welche das Wesen der Freiheit ist, für seine angeborne Fähigkeit, in sich und außer sich zu herrschen und durch diese Doppelherrschaft sich Gott zu verähnlichen, Zeugniß gegeben.

Diese Freiheit, als Vermögen, sich selbst zu bestimmen und das Gute zu wollen, aber auch das Böse wählen zu können, hatte auch der erste Mensch. Im Falle der Affirmation des zwischen Gott und ihm auf dem Grunde der Creation schon bestehenden Verhältnisses und der Regirung eines diesem entgegengesetzten möglichen Lebensstandes wäre der Mensch zu noch größerer Schönheit, Würde, Macht und Glückseligkeit gelangt. Gott hat aber auch für den möglichen und als wirklich eintretend vorhergesehenen gegentheiligen Gebrauch der Freiheit, für den freiwilligen Abfall vom Guten durch Negation des gottgesetzten und gottgewollten Verhältnisses, Vorsorge getroffen, ein Beweis für das Freisein des Menschen und die Respectirung dieser Freiheit von Seite Gottes, aber auch ihre Ueberwachung und Umgrenzung durch das gnädige Wirken seiner Vor-

---

wer aber seinen Zorn nicht bewältigt, der ist jeglichen Gespöttes werth."

Auch der heil. Hilarius schildert in frischen Zügen die Knechtschaft der Seele in psalm. 125. p. 1004, und Gregor von Naz. ist unerschöpflich an Klagen und Vorwürfen über sich selbst, daß er auf Kosten des vernünftigen Theiles seiner Persönlichkeit die niedere Lust herrschen lasse. So lib. I. Sect. I. n. 47 u. a. a. O.

sehung.[1]) Damit hat Gregor wenigstens die Grundlinien des Verhältnisses zwischen der Freiheit der Creatur und dem göttlichen Vorherwissen gezogen.

§. 12.

Ursprung und Natur des Bösen.

„Weil Gott den Menschen zur Theilnahme an seiner Vollkommenheit bestimmt und mit Anlagen zu allem Schönen ausgestattet hatte und ihm den Besitz der himmlischen Güter nur als Preis der Tugend gewähren konnte, durfte er ihm auch nicht den höchsten Vorzug (vor der übrigen unvernünftigen Creatur) versagen, Unabhängigkeit und Freiheit" (λέγω δὴ τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος). Mit dieser herrlichen Gottesgabe hat aber der Mensch auch die gefährliche Möglichkeit der Verfehlung seines Zieles erhalten, indem mit der Außerachtlassung der Tugend und der Erstrebung ihres Gegentheiles auch der Verlust der als Kampfpreis in Aussicht gestellten Güterfülle gewiß war. Vergäße sich

1) Orat. cat. c. 6. u. de opif. hom. c. 22. Gregor von Naz. scheint mit der Schilderung des paradiesischen Urstandes: „Gott ließ den Menschen nicht ganz frei, hatte ihn aber auch nicht ganz gebunden; er gab seiner Natur ein Gesetz und pflanzte seiner Brust alles Gute ein und setzte ihn in die Thäler des immer blühenden Paradieses, erwartend, wohin sich der einer Wage gleichende Mensch, ohne Arg und Fehl, neigen würde," Adam trotz seiner trefflichen Ausstattung doch nur im Stande der Aequilibrität sich zu denken. Recht hätte er nur in so ferne, als man sein ἀμφιτάλαντον, utrinque libratum von der doppelten Möglichkeit der Entscheidung des Willens verstehen könnte. Lib. I. Sect. I. de anima n. 8.

der Mensch so weit, „sein Auge freiwillig dem Lichte der höheren Erkenntniß zu verschließen“ und „das Bessere mit dem Schlechteren zu vertauschen.“ Gott könnte ihn nicht daran hindern, da er „die menschliche Natur nicht gleich einem beseelten Gefäße mit Gewalt zum Guten hinzuziehen“ vermögend ist. Denn mit Eigenmächtigkeit (κατ' ἐξουσίαν) das Gefallende (τὸ καταθύμιον) zu erwählen, ist ja gerade das Charakteristische der Selbstbestimmungsmacht (τῆς αὐτεξουσιότητός). Bei der unbestreitbaren Thatsache der Alterirung unserer Natur und der Existenz des Bösen in der Welt ergibt sich nun aber mit Evidenz, daß der Grund dieser traurigen Erscheinung nicht in Gott,[1]) dem gütigen Begründer unserer Natur, und seinem Willen, sondern in der Verkehrtheit unsers Willens (ἡ ἀβουλία) gesucht werden muß.[1]) „Das Böse wird irgendwie inwendig erzeugt (ἐμφύεται), dann in der προαίρεσις entstehend, wenn sich die Seele vom Schönen entfernt..... Wie mit der Entziehung des Lichtes die Finsterniß eintritt, die bei seiner Gegenwart fehlt, so ist auch das Böse nicht vorhanden, so lange das Gute in der Natur ist. Die Entfernung des Besseren bedingt die Entstehung des Gegentheils.“ So ist demnach der Mensch selber des Bösen Erzeuger auf Erden. Aber er hat es in Folge der Sollicitation dazu

---

1) „Nichts Böses gibt es selbstständig außerhalb der Willensfreiheit; es heißt nur das so, worin das Gute nicht ist. Das Nichtseiende subsistirt aber nicht, und der Schöpfer des Nichtbestehenden ist nicht der Schöpfer des Bestehenden. Der Urheber des Bösen ist somit nicht Gott, der Schöpfer des Seienden und nicht des Nichtseienden, der das Augenlicht und nicht die Blindheit gemacht und der die Tugend und nicht ihre Privation als Preis der Freiheit gesetzt hat.“ Orat. cat. c. 7.

durch eine überirdische Macht erwählt. Es war nämlich schon zuvor in der rein geistigen Sphäre der Schöpfung das Böse zur Existenz gekommen. Den englischen Mächten (ἀγγελικαὶ δυνάμεις), die zuerst erschaffen worden waren, hatte Gott zur Erhaltung der Welt einen bestimmten Wirkungskreis zugewiesen. Ein Engel hatte die Herrschaft über die Erde erhalten. Wiewohl selber ohne alle Unvollkommenheit erschaffen, sah er doch mit Neid auf den Menschen, der als Abbild der höchsten Macht, zu einer noch höheren Würde, als er, erhoben werden sollte, verschloß nun, dem Neide erliegend, dem Guten und Liebevollen seinen Sinn und versenkte seinen Blick in die Finsterniß. Einmal abgelöst vom Guten stieß ihn der Hang zum Bösen bis zur äußersten Grenze des Schlechten (nach Analogie der Gravitation der Körper) und er mißbrauchte die ihm vom Schöpfer zur Vervollkommnung im Guten verliehene Erkenntniß zur Erfindung böser Rathschläge, „indem er listiger Weise den Menschen überredete, sein eigener Mörder zu werden.“ [1]) Denn weil der Mensch durch den göttlichen Segen Macht erlangt hatte, so war er erhaben durch seine Würde. Er war ja geordnet zum Herrscher über die Erde (statt des Engels?) und Alles, was auf ihr war; schön an Gestalt, das Bild der wesenhaften Schönheit selber, lei-

1) Der heil. Gregor v. Naz. sagt vom Satan, daß er durch seinen Stolz Licht und Herrlichkeit verloren habe und Vater der erst später (sc. erst nach Erschaffung der Geistnaturen) entstandenen Sünde geworden sei, und daß er durch List im Menschen die Flamme der Begierlichkeit angezündet und ihn so auch zum Falle gebracht habe. „Satan verlor seinen Glanz (als Lucifer) und wurde statt eines Gottes ganz Finsterniß.“ Lib. I. Sect. I. n. 34.

denfrei, wie der leidensunfähige Gott, und mit diesem vertrauensvoll von Angesicht zu Angesicht verkehrend. Das war ein Zündstoff für das neidische Gemüth des Widersachers. Mit Gewalt aber seinen Plan durchzusetzen, vermochte er nicht; denn die Macht des Segens überstieg seine Gewalt. Darum überredete er ihn, sich der ihm einwohnenden Gottesmacht zu begeben, damit er mit Leichtigkeit seiner Nachstellung zum Opfer falle .... und es mischte der böse Feind so dem Willen des Menschen listig das Böse bei und bewirkte dadurch eine Entkräftung und Erlöschung des Segens. Mit dem Schwinden des Segens trat nothwendig das Gegentheil für ihn ein. „Es steht aber dem Leben der Tod, die Ohnmacht der Kraft, dem Segen der Fluch, der kindlichen Zutraulichkeit die Scheu, jeglichem Gute sein Gegentheil entgegen. Deßhalb befindet sich das Menschengeschlecht in den jetzigen Uebeln, da jener Anfang zu solchem Ausgange den Anstoß gab.“ [1])

Die Natur des Bösen anlangend, so ist es, weil „außer Gott, der Fülle und Natur alles nur denkbaren Guten seiend, seinem Ursprunge nach Nichts, als die

1) Orat. cat. c. 5 und 6. Der heil. Basilius läßt die Sünde Satans und des Menschen aus derselben Wurzel des freien Willens entsprossen: „Unde iniquus est homo? Ex ipsius libera voluntate. Unde malus diabolus? Ex eadem penitus causa . . . Gabrielem angelum propria voluntas in coelo retinuit, Satanam item angelum voluntatis libertas coelo dejecit... malum igitur hoc tantum a Deo alienatio.“ Daß Satan uns zum Bösen reizt, thut er aus Neid als Feind Gottes und seines Bildes, des Menschen. Gott läßt sein böswilliges Einwirken zu propter nostram exercitationem. (S. Bas. non est Deus auctor malorum.) Statt der Definition des Bösen als a Deo alienatio gebraucht

Privation des Seienden und hat, wie sonderbar das auch klingt, im Nichtsein das Sein. Die Natur des Guten ist das mit herrschender Berechtigung (κυρίως) Seiende. Was darum nicht in dem Seienden ist, das ist ganz und gar in dem Nichtsein.“ [1]) „Es unterscheiden sich demnach die ἀρετή und κακία nicht, wie zwei für sich subsistirende Dinge (οὐχ ὡς δύο τινῶν καθ' ὑπόστασιν φαινομένων), sondern so, wie man von dem Seienden das Nichtseiende unterscheidet; und wie man nicht sagen kann, das Nichtseiende unterscheide sich vom Seienden durch die Art der Subsistenz, sondern das Nichtsein sei verschieden vom Sein, so auch steht der Tugend das Böse entgegen als Etwas, das nicht für sich besteht, sondern nur durch die Abwesenheit des Besseren denkbar ist. Und wie wir sagen, daß sich unterscheide von der Sehkraft die Blindheit, die an und für sich nicht ist in der Natur, da sie nur Privation eines früheren Vermögens ist, so sagen wir auch, daß das Böse gedacht werde als bestehend in der Privation des Guten, einem Schatten gleich, der dem weichenden Lichtstrahle folgt.“ [2]) So lange das Gute in der Natur ist, ist das Böse nicht vorhanden, gleichwie mit der Entziehung des Lichtes die Finsterniß eintritt, die bei seiner Anwesenheit fehlt. Die Entfernung des Besseren bedingt die

---

er auch die den Vätern geläufige malum est boni privatio, quod, sicut caecitas oculorum in propria subsistentia non est, sed in animae laesionibus gignitur .... Unde igitur habet essentiam, si neque sine principio est, neque factum est? (wie die gute Natur) etc. Ibid.

1) De anima et res. p. 86.

2) Orat. cat. c. 6.

die Entstehung des Gegentheils.“ [1]) Hat nun gleich Gregor, wie sich aus den angezogenen Stellen zur Genüge ergibt, auf den negativen Charakter des Bösen den Accent gelegt und ihm die φύσις, d. i. das reale, subsistirende Sein abgesprochen, so hat er doch so wenig, als Augustin und die meisten Väter die objektive Wirklichkeit des Bösen geläugnet. [2]) Wohl hat das

---

1) Ibid. c. 5. „Gregor v. Naz. nimmt bei der Fixirung des Begriffes der Sünde mehr Rücksicht auf den Charakter der Ungesetzlichkeit und Naturwidrigkeit. „Sünde ist die Abirrung (παρεκτροπή) vom Guten, was Natur und Gesetz nicht gestattet (ἁμαρτιά ἐστι τοῦ καλοῦ παρεκτροπή, ὃ μὴ φύσις τε καὶ νόμος χαρίζεται).“ Die Sünde ist auch nicht blos Uebertretung eines objektiven Gesetzes, sondern ein Verstoß gegen die eigene Natur und Idee.

2) So klar sich Gregor darüber ist, daß das Böse seinen Ursprung in dem Willen des Menschen hat, heute, wie im Paradiese, so wenig scheint er die Erbsünde als Schuld des Einzelnen, die selbst das neugeborne Kind zum Gegenstand des göttlichen Mißfallens macht, zu würdigen. Er spricht in der Abhandlung über die vor der Zeit sterbenden Kinder (de iis, qui praemature abripiuntur) keine Sylbe von der Nothwendigkeit der Taufe, ohne die sie etwa nicht zur übernatürlichen Beseligung gelangen möchten, indem er sie nur eines geringeren Maßes von Seligkeit genießen läßt, als die Erwachsenen, die sich durch Kampf und Uebung im Dienste Gottes auf Erden schon einen hohen Grad von Capacität für das Göttliche erworben haben, ja, während er die Taufe (in der Schrift: In baptismum Christi) ganz theologisch charakterisirt als die ἁμαρτιῶν κάθαρσις, ἄφεσις πλημμελημάτων (delictorum), ἀναπαινισμοῦ καὶ ἀναγεννήσεως αἰτία, also als Entsündigung und Heiligung oder Erneuerung durch Wiedergeburt, scheint er die Kinder von Sünde und Taufpflicht zu eximiren, wenn er gleich nach der Definition der Taufe in Hinsicht ihrer Wirkungen die Getauften mit schuldlosen Kin-

Böse, wie die Unwissenheit, „im Nichtsein sein Sein;“ aber dieß Sein ist doch nicht ein Nichtsein im Sinne des Nichtigseins, sondern nur ein Sein im Sinne des nicht für sich sein, des nicht substantiellsein, wie das Gute ist, weil aus Gott seiend. Das Gute hat eine nothwendige Existenz, das Böse nur eine mögliche und beziehungsweise wirkliche, vom freien Willen bedingte, von ihm gesetzte und fortgesetzte und möglicher Weise auch wieder annullirbare. Gregor schreibt dem Bösen eine Art Doppelnatur zu, indem es gemischt ist aus Gutem und Bösen. Der Satan, meint er, hat das Böse im Paradiese, wie noch heute mit dem Scheine des Guten umgeben. Deßwegen nennt die Schrift den Baum nicht absolut böse und auch nicht gut, sondern die Erkenntniß des Guten und Bösen, die leider erst gewonnen wird aus den bitteren Folgen nach dem Genusse, deren Summe der Tod ist. „Das ganz nackte Böse, wie es seiner Natur nach ist, erscheint uns niemals. Es würde auch auf den Menschen das Böse wirkungslos bleiben, wenn es ihn nicht durch den täuschenden Anstrich des Guten verlocken und verführen würde. Das Böse erscheint immer gemischt, in seiner Tiefe ist das Verderben, aber trügerisch verborgen, während die Außenseite im Bilde des Guten erglänzt. Den Geizigen blendet der Materie (*τῆς ὕλης*) Glanz, daß er der Habsucht tiefe und reiche Sündenwurzel nicht bemerkt; den Wüstling der Schein der schnöden Lust ꝛc. . . . Die

---

dern vergleicht: „*ὡς γὰρ τὸ εὐθύτροκον παιδίον ἐλεύθερόν ἐστιν ἐγκλημάτων καὶ τιμωριῶν· οὕτως καὶ ὁ τῆς ἀναγεννήσεως παῖς οὐκ ἔχει, περί τίνος ἀπολογήσεται, βασιλικῇ δωρεᾷ τῶν εὐθυνῶν ἀφεθείς.*“ In bapt. Ch. III. p. 368. Das *παῖς* dem *παιδίον* gegenüber geht offenbar auf Erwachsene.

Meisten halten das sinnlich Angenehme für das Gute und genießen unter dieser süßen und blumigen Hülle das latente Böse. Das wahrhaft Gute ist seiner Natur nach einfach. Das Böse enthüllt sich erst genossen und erscheint da erst als das, was es ist; zuvor schien es durch den geborgten Schein, was es nicht war. Das Böse ist mit Honig gewürztes und übertünchtes Gift. Es bringt Verderben den Genießenden und ist die Quelle und Grenze aller Uebel (*φθείρει τὸν προσαπτόμενον, κακοῦ παντὸς ἔσχατον γίγνεται*).“ [1]) Nach Gregor drücken die Sünden der Seele auch gewisse Flecken (*τὰς ἐμφυείσας ἐξ ἁμαρτιῶν κηλίδας*) ein, die er wie früher die Affecte mit Warzen vergleicht. Von ihnen muß die Seele durch den Gebrauch der vorhandenen Heilmittel befreit werden. Unterläßt sie diese Ausheilung hier, so muß sie im künftigen Leben mittelst Feuer geschehen. Sie wird um so schmerzlicher sein, je tiefer das Böse sich in der Seele bewurzelt hat. Daher mögen die Schmerzensseufzer der Seele, die sie während dieses Heilungsprozesses ausstößt, so wenig, als die Natur der himmlischen Güter von unseren Gedanken erfaßt und mit Worten ausgesprochen werden. [2]) Doch davon später!

---

1) De opif. hom. c. 20. Gregor v. Naz. gibt als Grund der schädlichen Wirkung der Frucht vom Erkenntnißbaume, der doch der „vollkommnere war, weil er eine vollkommene Unterscheidung des Guten und Bösen gewährte,“ an, daß der Mensch sie „vor der Zeit“ genoß, folgend der List des neidischen Menschenmörders und der Stimme des Weibes. Die vollkommene Erkenntniß ist nur den Erwachsenen, d. h. den Vollkommenen nützlich. Lib. I. Sect. II. n. 8. p. 247.

2) Cat. orat. c. 8. Diese Flecken vergleicht er auch mit den Schlacken des Goldes, mit denen sie die Unächtheit, Unselbst-

Warum aber, frägt sich nun, hat denn Gott, wenn er den Fall mit seinen Folgen vorher gewußt, ihn nicht verhindert, da er doch die lautere Güte ist? Darum nicht, erwidert Gregor, weil er die Freiheit des Willens und durch sie eine wahre und keine erzwungene Tugend wollte, die keines Lohnes, am wenigsten des so großen, in Aussicht gestellten würdig wäre,[1]) und weil Gott, der mit seinem Blicke das Vergangene und Zukünftige umfaßt, also auch den Abfall der Menschen voraussah, „wie er ihren Abfall schaute, so auch ihre Rückkehr zum Guten erkannte.“ Was wäre nun besser gewesen, sie überhaupt nicht in's Dasein zu rufen wegen des Abfalls, oder sie nach dem Irrthume und der Krankheit wieder zum ursprünglichen Zustande der Gnade zurückzuführen?[2]) Wenn Gregor auch darin

---

ständigkeit, Verbrennbarkeit gemein haben. Sind aber die Schlacken auch nicht das Gold, so sind sie eben doch. Auch dieser Vergleich spricht für die wirkliche Existenz des Bösen, als einer objektiven, nicht seinsollenden, gleichwohl seienden, vom Willen ausgegangenen und ihn wieder irritirenden Macht.

1) Orat. cat. c. 7.

2) Orat. cat. c. 8. Charakteristisch für den Biographen des heil. Gregor von Nyssa, den Privatdocenten Dr. Julius Rupp in Königsberg (Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen. Leipzig 1834) ist das dem Heiligen für seine tiefe Ansicht vom Bösen gespendete Lob, das nur durch die Correction gemindert wird, er hätte das Böse nicht bloß als von Gott zugelassenes, sondern gewolltes auffassen sollen, weil nur so die Ueberwindung des Dualismus möglich würde (p. 191). Von solchen Händen müssen sich die Väter der Kirche mißhandeln lassen! Rupp weiß Gregor nur Lob und Dank zu spenden für das Mißlungene, bedauert ihn aber, so oft er einem wahrhaft katholischen und

im Irrthume iſt, daß dieſe Rückkehr zum Guten in Folge der Erlöſung eine ebenſo allgemeine ſein werde, als der Fall alle Individuen berührt hat, ſo hat er doch in ſo ferne recht geſehen, als er trotz des Mißbrauches der Gabe der Freiheit die Realiſirung der Idee Gottes von der Menſchheit und ihrer Beſtimmung durch das ſtellvertretende Vermittlungsamt des menſchgewordenen Sohnes Gottes erkannte. Zwiſchen dem Abfalle und der Rückkehr, zwiſchen dem Zuſtande der paradieſiſchen Integrität und Conformität mit Gott, deren der Menſch durch die Sünde verluſtig gegangen, und dem Eintritte der allgemeinen Reintegration ſind aber die Folgen des Böſen in voller Wirkſamkeit.

---

kirchlichen Concepte begegnet, oder entſchuldigt ihn wegen des Einfluſſes, den Zeit und amtliche Stellung auch auf ihn geübt haben. In das Deutſche überſetzt ſehe ich damit ſo viel geſagt, als: Hätte Gregor zur Zeit Rupp's gelebt, alſo zur Zeit der freien Forſchung, ſo wäre er ohne Zweifel zur Mündigkeit in der Erkenntniß des Wahren gekommen und hätte an der Seite Rupp's für den religiöſen Indifferentismus das Schwert der Dialektik geführt.

V. Abſchnitt.
Tod und Auferſtehung.

§. 13.
Begriff und Bedeutung des Todes.

Wenn Gregor auch über die Natur der Erbſünde wenig zu ſagen weiß, ſo ſteht ihm doch die ſolidariſche Implication der ganzen Menſchheit in den Fall und die Schuld des Urmenſchen und in die über ihn hereingebrochenen Folgen als Thatſache der Geſchichte und des Bewußtſeins feſt. Er identificirt ſich häufig, wenn er von Adams Sünde und den durch ſie veranlaßten Uebeln ſpricht, mit dem Stammvater.[1]) Die ganze Menſchennatur iſt alterirt worden. Mit der Sünde iſt der Tod in ſie eingetreten. Gregor erfaßt dieſen Tod bald bei ſeiner unnatürlichen, ſchmerzlichen und ſchreckhaften Seite,[2]) bald auch betrachtet er ihn in ſeiner freundlichen, tröſt-

1) Gregor von Naz. wird gar nicht müde, ſeinen (d. h. Adams) Abfall und die daraus gefloſſene Finſterniß und ſittliche Zwieſpaltigkeit und leiblichen Wehen zu bejammern. Siehe z. B. I. orat. 14. n. 7.

2) So in der tract. de anima et res. p. 14., wo er in übermäßige Klagen über den Tod des heil. Baſilius, ſeines Bruders, und über das unvermeidliche, ſo traurige Geſchick dieſes Hinſterbens der Menſchen ſich ergießt, faſt im Uebermaße des Schmerzens über den erlittenen Verluſt an der Unſterblichkeit irre werdend.

lichen, versöhnlichen Gestalt.[1]) Der Tod hat den ganzen Menschen vergewaltigt. Weil das Böse dem Leibe und der Seele gemeinsam ist, ist auch die Seele dem Tode verfallen, aber nicht wie der Leib dem Tode durch Auflösung ihrer Natur, weil diese unauflösbar ist, sondern durch Trennung vom wahren Leben, sowie des Leibes Tod in seiner Trennung vom sinnlichen Leben besteht (ὥσπερ γὰρ ἐν σαρκὶ τὸ τῆς αἰσθητῆς χωρισθῆναι ζωῆς προσαγορευόμενον θάνατον· οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸν τῆς ἀληθοῦς ζωῆς χωρισμὸν θάνατον ὀνομάζομεν).[2]) Die Möglichkeit des physischen Todes des Leibes liegt, wie schon erwähnt, in seiner Auflösbarkeit in die Theile, aus denen er zusammengesetzt ist; zerstörbar ist er nicht; denn Zerstörung ist Verwandlung in das Nichtseiende. Die Nützlichkeit und Nothwendigkeit seiner Auflösung liegt in der Bestimmung des Leibes, durch Wiedervereinigung mit seiner durch den Tod von ihm geschiedenen Seele zu seiner ersten Schönheit wieder zu gelangen. Nun aber das Böse durch die sinnliche Wahl auch in den sinnlichen Theil des Leibes eingedrungen ist, so muß der Leib durch den Tod und die auf ihn folgende Auferstehung von dieser schlechten Beimischung befreit werden.[3]) Die Ein-

1) Orat. catech. c. 8.

2) Ibid. c. 8. p. 60 f. Wie p. 63 weiter ausgeführt ist, so bestand der Tod der Seele durch die Entfernung von der Fülle des Guten und die Einführung alles Bösen in dem dreifachen Elende a) des geistigen Todes durch die Abkehr vom Leben, b) der geistigen Finsterniß durch die Beraubung des Lichtes, c) der Einführung der κακία durch die Abwesenheit der ἀρετή. — Dem Menschen mangelte also, um mit Johannes zu reden, das Leben, das Licht und die Liebe Gottes.

3) Ibid. p. 60. Gregor gebraucht p. 59, um zu zeigen, daß der Schöpfer des Lebens auch mit dem Tode nichts Anderes

tragung der der Thierwelt natürlichen Sterblichkeit (ἐκ τῆς τῶν ἀλόγων φύσεως ἡ νεκρότης οἰκονομικῶς περιετέθη τῇ εἰς ἀθανασίαν κτισθείσῃ φύσει) in die zur Unsterblichkeit geschaffene Menschennatur war nicht so fast Strafe, als vielmehr ökonomisches Heilverfahren der göttlichen Providenz (ἐκ προμηθείας). Sie berührt darum, einer Tunika gleich, auch nur den äußeren sinnlichen Theil der Natur und nicht den innern, das göttliche εἰκών selber (τὸ ἔξωθεν αὐτῆς περικαλύπτουσα, οὐ τὸ ἔσωθεν, καὶ τὸ αἰσθητὸν τοῦ ἀνθρώπου μέρος διαλαμβάνουσα, αὐτῆς δὲ τῆς θείας εἰκόνας οὐ προσαπτομένη) und umgibt ihn auch nur für einige Zeit. [1])

---

beabsichtige, als uns das schönste und beste Leben zu verschaffen, den Vergleich: „Durch freien Entschluß des Bösen theilhaft geworden, indem der Mensch seiner Natur aus Genußsucht das Böse wie ein mit Honig versüßtes Gift beimischte, und dadurch der leidensloſen Seligkeit beraubt und zum Bösen transformirt, werden wir wieder wie ein irdenes Gefäß in Erde aufgelöst, damit wir nach Entfernung der angesetzten Flecken durch die Auferstehung die ursprüngliche Gestalt wiedergewinnen."

1) Ibid. p. 60 A und B. Diese Verleihung der νεκρότης glaubt Gregor durch die dem Menschen verabreichten Thierhäute symbolisirt, die ihm als Todesgewand (sie sind, weil von todten Thieren genommen, selber etwas Todtes,) von außen, aber nur eine Zeitlang umgelegt wurden. — Woher aber auf einmal die Häute von Cadavern? Gregor spricht nämlich die Ansicht aus, Menschen und Thiere haben bis nach der Sündfluth (μετὰ τὸν κατακλυσμόν), wo ihnen Gott wegen ihrer Contumacität den Genuß des Fleisches gestattete, nur vegetabilische Speise genoſſen. „Auch die Löwen und Parder nährten sich, dem Gesetze der Natur unterworfen, von Früchten . . . erst nach der Sündfluth bekamen auch sie die Erlaubniß, andere Thiere zu verzehren. . . Nach Art der Kraniche weidete Alles auf den Wiesen; die Habichte suchten

§. 14.

Fortdauer der Seele nach dem Tode.

Die Seele ist ihrer Natur zu Folge unsterblich. Sie verläßt im Tode ihren Leib, der sich nun, seines Lebensprincipes beraubt, in die Vielheit seiner Elemente auflöst, sie selber aber erfährt nur eine Uebersetzung aus der sichtbaren Erscheinungswelt in das Unsichtbare. [1]) Weil eine einfache, unkörperliche, der göttlichen Wesenheit homogene, lebendige, intelligente, freie Substanz kann sie nicht in Theile aufgelöst werden, wie ihr Leib, um neue Daseinsformen zu begründen. [2]) Eine Zerstörung

---

nicht die Cadaver auf; denn noch war Nichts von dem von Gott Geschaffenen oder Entstandenen untergegangen . . . es gab noch nicht Cadaver, nicht stinkendes Aas, nicht derlei Geierfraß . . . die Natur war nicht in Auflösung, wohl aber in frischer Jugendkraft (ἀκμαία γὰρ ἦν) wirksam . . . noch fehlten die Jäger . . . Noch heute frißt der Hund, Kraft des Instinctes, Gras, weil es ihm heilsam ist." An diese mit den Thierhäuten nicht gut sich vertragende Exposition, die mit dem zum Fleischfraße eigens eingerichteten Mundwerke der fleischfressenden Thierklasse, wie mit der der vernunftlosen Schöpfung nach Gregor's Geständnisse natürlichen Sterblichkeit und den geologischen Erfahrungen nicht weniger im Widerspruche stehen dürfte, knüpft der Vater eine Parallele zwischen dem glücklichen, weil an Bedürfnissen armen, mit geringen Speisen zufriedenen Ehedem und der bedürfnißreichen, leckerhaften, unglücklichen Unersättlichkeit seiner Zeit und die Aufforderung zur Rückkehr zur alten Mäßigkeit mit möglichster Beschränkung des die Ueppigkeit befördernden Fleischgenusses. — Faciam. hom. orat. II. p. 156 f.

1) De anima et res. p. 58.

2) Ibid. p. 34.

im Sinne der Vernichtung gibt es aber ohnehin nicht, nicht einmal im Gebiete des Materiellen; darum ist die Seele nicht sterblich. Gregor, hält es nicht der Mühe werth, über die Unsterblichkeit der Seele mit ausführlicher Beweisführung sich zu verbreiten. Die ganze Zukunft basirt auf dieser Wahrheit. Die Zweifel sogenannter Philosophen an diesem Dogma nennt er nur λῆρος (nugae), die so wenig Gehalt haben, daß ihm ihre Componirung und plausible Begründung ohne die Mithilfe des satanischen Lügenschmiedes kaum möglich erscheint. Sie können nur aus einer verdorbenen Wurzel erwachsen. Nur wer der Tugend sich entfremdet und seinen Blick auf das gegenwärtige Vergnügen fixirt und die Hoffnung auf den Gewinn des ewigen Lebens aufgibt, kann die Unsterblichkeit bezweifeln oder läugnen. [1])

Die Frage nach dem lokalen Aufenthalte der Seele beantwortet Gregor dahin, daß „die unkörperliche Seele naturgemäß nicht nöthig habe, von gewissen Orten festgehalten zu werden." [2]) Sie genießt schon während ihrer Verbindung mit dem Körper eine Art Ubiquität, indem „sie sich in ihrer Gedankenbewegung in die ganze Schöpfungswelt ausdehnt, aufsteigend zu den Himmeln und hinabdringend in die Tiefen ꝛc.," [3]) um so mehr ist sie, die „ihrer Natur nach intelligente Substanz" (τὸ νοερὸν τῇ φύσει), geschieden vom Leibe „ohne Zeit, wo sie sein will (ἐν ᾧπερ ἂν ἐθέλῃ ἀχρόνως γίνεται)." [4]) Dem-

1) Ibid. p. 8.

2) „Ψυχὴν δὲ ἀσώματον οὖσαν μηδεμιὰν ἀνάγκην ἔχειν ἐκ φύσεως, τόποις τισὶν ἐγκατέχεσθαι." Ibid. p. 62.

3) Orat. cat. c. 10. p. 65.

4) Ibid. p. 74. In Folge dieser Exemtion der geistigen Naturen von den Schranken der Zeit und des Ortes erklärt er die

nach wäre die hypertopische und hyperchronische Existenzform der Seele außer dem Leibe nur eine Steigerung ihres relativen ἀχρόνως καὶ πανταχοῦ κατ' ἐξουσίαν γίγνεσθαι im Leibe (orat. cat. c. 10.), das sie durch die universale und unbegrenzte Extension ihrer Gedanken bekundet. — Ausgehend von der natürlichen Zusammengehörigkeit von Leib und Seele, die nur in ihrer Synthese den Menschen constituiren und nur in Folge der Gesammtschuld durch den unnatürlichen, wenn auch heilsamen Tod gewaltsam geschieden werden, aber in der Isolirung nicht für immer verbleiben sollen, und die relative Ubiquität der Seele im Auge behaltend, schließt Gregor nun auch auf die Wahrscheinlichkeit (οὐδὲν ἔξω τοῦ εἰκότος ἐστίν) der permanirenden Cohärenz mit ihrem erstorbenen Leibe resp. mit den Elementen desselben nach seiner Auflösung, mögen sie ihrer Eigenthümlichkeit nach (κατὰ τὴν ἰδιότητα) noch so verschieden und noch so weit von einander entfernt sein (κατὰ τὴν τοπικὴν διάστασιν), und mit anderen Stoffen neue Verbindungen eingegangen und so auch ganz neue Daseinsformen bewirkt haben. Die Seele ist ihnen im Grunde in ihrer Geschiedenheit eben so gegenwärtig (ἐπ' ἴσης πάρεστι), wie in ihrer concreten Vereinigung als leib-

---

lokalen Beziehungen in der Parabel vom Prasser und Lazarus spiritualistisch. Die zwischen beiden bestehende unübersteigliche Kluft ist das durch ihre gegentheiligen Bestrebungen über sie herbeigeführte Gericht, das sie, weil der Eine das sinnlich Gute, der Andere das sittlich Gute zu seinem Antheile gewählt hatte, wie eine Scheidewand von einander schied. So ist auch der erwähnte „Hades nicht als Oertlichkeit zu fassen, sondern nur als ein unkörperlicher und unsichtbarer Zustand des Lebens, in welchem nach der Schrift sich die Seele befinde." Ibid. p. 70.

licher Organismus. Weil eine φύσις ἀδιάστατος, ἄνευ συστολῆς καὶ διαχύσεως, ἀειδὴς καὶ ἀσώματος, die zu gleicher Zeit (ὁμοῦ), ohne sich trennen zu müssen, den Himmel betrachten und forschend bis zu den Enden der Erde abschweifen kann, vermag sie auch lokal Getrenntes in sich zu einen. Und kein Zwang reißt sie von der ursprünglichen Verbindung mit ihnen ab (τῆς πρὸς ἐκεῖνα συμφυίας).[1]) Diese familiäre Gemeinschaft mit den Elementen, die sie als die ihrigen an gewissen ihnen anhaftenden Zeichen (siehe Nota 1.) erkennt, unterhält die Seele (zu Folge der Geschmeidigkeit und Beweglichkeit ihrer geistigen Kraft (ἐν τῷ λεπτῷ τε καὶ εὐκινήτῳ τῆς νοερᾶς δυνάμεως), so lange, bis sie sich unvermischt und in ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit wieder sammeln und mit der Seele zur vollen Einheit verbinden.

---

1) Ibid. p. 38 und p. 66. Gregor erläutert die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit dieser sich nicht lösenden Verbindung der Seele mit den Elementen ihres Leibes, die gewissermaßen als ihr Eigenthum ihrer Aufsicht unterstellt sind und ihrer Erkenntniß nahe liegen (τῇ γνωστικῇ δυνάμει τοῦ οἰκείου ἐφαπτομένη καὶ παραμένουσα), durch drei Gleichnisse: a) Gold und Silber können vi quadam artificiosa zusammengeschmolzen und darnach wieder geschieden werden, ohne daß die bei der Verschmelzung active Kunst mit der Materie getrennt würde. So wird auch die Seele von dem sich lösenden Leibe nicht getrennt. Ihre Herrschaft über ihn dauert theilweise fort.

b) Der Maler mag die Farben noch so verschieden mischen, sobald er die gemischten wieder trennt, erkennt er sie als die ursprünglichen, sowie er sie auch in der Mischung selber schaut. So erkennt auch die Seele die getrennten Elemente als die Bestandtheile ihres Leibes, so daß nur sie wieder zur Vereinigung kommen können.

§. 15.

Das Loos der Seele im Jenseits.

Durch die freiwillige Wahl des aus den Gegensätzen gemischten Lebens mit Verwerfung des ungemischten, (sc. mit dem Bösen) einförmigen (μονοειδής), paradiesischen Lebens und Looses dem Tode verfallen erfreute sich der Mensch gleichwohl der huldvollen göttlichen Providenz in der Art wieder, daß sie das menschliche Leben in ein kurzes zeitliches im Fleische und in ein ewiges nach diesem außer dem Körper (ἔξω τοῦ σώματος, diese Ausdrucksweise ist nicht gut gewählt) theilte und Jedem die Freiheit ließ, zwischen dem Guten hier und dem Bösen dort, oder dem Bösen hier und dem Guten dort zu wählen. Weil aber das Doppelbegriffe, indem das sinnlich Gute von dem vernünftig Guten (κατὰ διάνοιαν) zu unterscheiden ist, so ziehen die fleischlich Gesinnten das sinnlich Gute, die Vernünftigen aber das sittlich Gute vor, um der Hoffnung des besseren Looses im ewigen Leben willen hier gerne jegliches Ungemach tragend. Durch diese Wahl scheiden sie sich, wie hier, so nach dem Tode für immer. Der im Ge-

---

c) Die mannigfaltigsten Gefäße bildet der Töpfer aus der Thonmasse und sie gelangen in verschiedene Hände; allein ihre Besitzer kennen sie so genau, daß sie die ihrigen selbst noch aus den Bruchstücken erkennen, sogar dann noch auf ihre ehemalige Gestalt schließen, wenn sie mit rohem Lehme vermischt wurden. So irrt auch die Seele in der Erkenntniß ihrer Leibeselemente nicht, „nach deren Lösung sie sie aus den Zeichen erkennt, die an den Ueberbleibseln geblieben sind (ἐκ τῶν ἀναπομεινάντων σημείων τοῖς λειψάνοις)" p. 66. und De opif. hom. c. 27. p. 116.

nusse des sinnlich Angenehmen Beharrende und durch Buße sich nicht Heilende verschließt sich den Zugang zu den geistigen Gütern für später und gräbt so gegen sich selber die unübersteigliche Kluft. [1])

Soll aber für diese fleischlichgesinnten Sünder, die verkehrt gewählt haben, gar keine Heilung mehr möglich sein? Gregor gibt die Möglichkeit zu; aber es wird eine Heilung der schmerzlichsten Art sein. Sie hängen mit einer gewissen Sehnsucht, die nach der Stärke der Lust an der Materie vor und in dem Tode graduirt ist, noch an diesem irdischen Götzen, weil nur mit Gewalt von ihm geschieden, [2]) und können nur mittelst Feuer ausgereinigt werden. Daß sie aber heilbar sind, liegt in der Natur der Seele und in Gott. Die Seele, als Bild des Göttlichen, fühlt sich von dem Homogenen angezogen. Mit dem Leibe vereint ist sie vielfach beschwert und nach unten gehalten; frei von ihm und seinem lästigen Drucke schwingt sie sich, dem Ziehenden folgend, mit leichter Mühe nach aufwärts. Und Gott haßt sie auch nicht und übt nicht Rache an ihr. Wiewohl sie gesün-

---

1) Ibid. p. 76.

2) Ibid. p. 80. Der reiche Prasser ist ihm der biblische Beleg für diese Anhänglichkeit der Seele, die ihre irdischen Affekte noch nicht abgestreift hat, an Fleisch und Blut. Er ist bekümmert nur um seine Verwandten; diese Menschen, sagt Gregor, gleichen denen, die in stinkenden Orten länger verweilend, nach ihrem Eintreten in die angenehme Luft noch geraume Zeit mit dem übeln Geruche behaftet sind. Diese Neigung der Seele zur Materie scheint auch der Meinung Wahrscheinlichkeit zu verleihen, daß von Manchen um die Gräber der Leichname schattenähnliche Gespenster von Todten gesehen werden sollen.

digt hat, zieht er doch das, „was seinetwegen zur Entstehung gelangt ist," an sich; aber eine schmerzhafte Operation kann er ihr während des Ziehens nicht ersparen: sie muß mit den anklebenden Sünden so lange im Feuer der Schmerzen brennen, bis sie nach Verzehrung derselben wie gereinigtes Gold daraus hervorgehen kann. [1]) Die Zeit dieser Schmerzensheilung bemißt sich nach der Menge und Schwere der Sünden. Bei Manchen ist ihre Dauer so langwierig, daß sie beinahe an die Ewigkeit streift (εἰς αἰώνιόν τι διάστημα). Das soll die Seele wohl beherzigen und vor einem so schrecklichen Loose durch tugendhaften Wandel und Vermeidung, wenn auch nicht aller, so doch der gröberen Befleckung bewahren. Denn das Gericht ist gerecht und straft nach Gebühr auch das Kleinste, und das mit Recht; denn der Mensch ist frei. [2])

Um so besser befinden sich im Gegensatze von den Sündern die Gerechten, die nach dem Tode zur vollkommenen Vereinigung mit Gott, dem höchsten, bedürfnißlosen, leidenschaftslosen und dem Guten freundlichen Gute, gelangen und, befreit von den Affekten und

---

1) Ibid. p. 91—98. Er veranschaulicht diese gleichsam chemische Scheidung des Bösen von der guten Natur der Seele durch das triviale Gleichniß von einem mit Koth bestrichenen Stricke, den Einer mit Gewalt auf der andern Seite durch ein enges Loch zieht, wodurch er zwar gewaltig ausgedehnt, aber zugleich vom Kothe befreit wird. So zieht auch von der mit körperlichen und irdischen Neigungen und sündhaften Flecken noch behafteten Seele Gott das ihm Gehörige an sich (τὸ ἴδιον πρὸς ἑαυτόν), während das Fremdartige (τοῦ ἀλλοτριοῦ), mit ihr Verwachsene mit Gewalt losgeschält wird, was ihr natürlich scharfe und kaum erträgliche Schmerzen (ἀνυποστάτους ἀλγηδόνας) verursacht.

2) Ibid. p. 98.

den hemmenden Schranken der Endlichkeit, und hinausgewachsen sogar über den Glauben und die Hoffnung und „gleichgestaltet den Eigenthümlichkeiten der göttlichen Natur (τοῖς ἰδιώμασι ἐμορφωθεῖσα)" einzig von der Liebe, die sich naturgemäß (φυσικῶς) mit dem Guten verbindet, beherrscht werden. „Die Liebe ist ja die eingepflanzte Hinneigung zu dem, was dem Gemüthe angenehm ist (τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη, ἡ πρὸς τὸ καταθύμιον ἐνδιάθετος σχέσις)." Gott ganz ähnlich geworden in Einfachheit und Einförmigkeit liebt die Seele auch dieses einfache und unkörperliche, allein in Wahrheit liebenswürdige Gut und gestaltet sich nach der Natur des für immer Gefundenen und Erfaßten und immer Geliebten, ohne nach etwas Anderem zu verlangen, weil keines Dinges bedürftig. Diese Liebe des Guten, welche mit der Erkenntniß des Guten identisch ist, hat keine Grenze ihrer Aktivität, weil auch das Gute ohne Grenze ist, da sein Gegentheil, das Böse, keine Grenze genannt werden kann. So wird der Fortschritt dieses Lebens der Liebe, die durch die Sättigung nicht übermüthig und übersatt wird, ein endloser (ἀεὶ ἡ θεία ζωὴ δι' ἀγάπης ἐνεργηθήσεται).[1] Aber nicht allein hat für immer die Seele dieses himmlische Liebeleben zu genießen, auch ihr Leib wird zum Mitgenusse durch die Auferstehung zugelassen und befähigt.

§. 16.

1) Ibid. p. 88.

§. 16.

Auferstehung des Fleisches.

Die Auferstehung „als die Zurückversetzung unserer Natur in ihren Originalstand,“ [1]) in welchem sie „eine Art göttlicher Sache war (*θεῖον τι χρῆμα ἦν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις*),“ ohne Beimischung all der Eigenthümlichkeiten der vernunftlosen Schöpfung, beruht auf einem natürlichen und übernatürlichen Grunde. Wie schon erwähnt, bleibt die Seele ihrem Körper mit einer gewissen Neigung und Liebe zugethan, und erkennt sie ihn auch nach der Trennung an gewissen Merkmalen (*σημείων τινῶν*), die auch den Elementen desselben noch anhaften. Aber eben so bleiben in der Seele nach der Trennung derartige Kennzeichen des ihr verbunden gewesenen Leibes zurück, an denen sie als die Seele eines bestimmten Menschenindividuums erkannt wird. [2]) Es hat nämlich unsere *φύσις* eine flure und stabile Seite; jene ist in beständigem Stoffwechsel, „diese aber, gleichsam die Idee (die Signatur) und Form (*τὸ εἶδος*) des Leibes, bleibt immer dieselbe; sie verliert die ihr von der Natur eingedrückten Zeichen nicht, daher sie auch bei aller Veränderung des Körpers an ihnen erkannt wird.“ Eine schwere Krankheit, wie der Aussatz, kann sie verlarven, aber nach der Heilung erscheinen sie wieder. Dem Gott-

2) Ibid. p. 142. „*ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις.*“

2) De epif. hom. c. 27. p. 116. So erkennt Lazarus den reichen Mann und wird von ihm erkannt, obwohl ihre Körper im Grabe lagen.

ähnlichen der Seele inhärirt (προσφύεται) nicht das Veränderliche und Fließende, sondern das in unserm Leibgefüge constant und beharrlich Bleibende (μόνιμόν τε καὶ ὁσαύτως ἔχον). Die Unterschiede dieser Leibesformen ergeben sich als Folgen der Mischungsverhältnisse der Elemente, so bei den gewöhnlichen Naturorganismen, so bei dem Menschenleibe. (Ich möchte als zweiten Factor noch den Einfluß der Seele hinzufügen!) Wegen des organischen Zusammenhanges der Seele mit der Form ihres Leibes wird ihr selbst wie mit einem Siegel das Gepräge derselben eingedrückt. Da die Leibelemente dieselbe Form an sich tragen und sich dadurch als verwandt mit der Seele und der an ihr sich ausprägenden Körperform beurkunden, so erkennt und sucht und findet sich leicht und wie von selbst das Zusammengehörige, wenn Gott ihren Zusammentritt wieder gestattet.[1]) So gesellen sich ohne Ausnahme alle alten, d. h. früher vereinten Elemente wieder zusammen; denn würden neue zur Mischung treten, oder die alten nur theilweise in die erste Verbindung rückkehren, so würde die Seele nicht mehr ihren alten und ihr eigenen Leib erhalten und statt der Auferstehung hätten wir die Schöpfung eines neuen Menschen.[2]) Wie die Elemente

1) Ibid. p. 117 f. Das Quecksilber bietet ein Analogon, ebenso die Erscheinung, daß jeder Same und jedes Gewächs aus dem großen Nahrungs- und Saftbehälter der Erde das seiner Natur in Qualität und Quantität Convenirende anzieht.

2) De anima et res. p. 68. Offenbar versteht Gregor unter den alten Elementen, die alle sich wieder verbinden, alle diejenigen, welche zusammen das stabile Bild des Leibes, das

ſich unter ſich attrahiren, „ſo werden ſie hinwieder auch alle von der Eigen Macht der Seele angezogen, welche, indem jedes Eich ſeiner eigenthümlichen Verwandtſchaft zum Alten und Gewohnten tritt und das Bekannte umfaßt, auf's Neue die Kette unſers Leibes webt.“ [1]

Alle Bedenken aber, die gegen die Möglichkeit eines ſo wunderſamen Vorganges erhoben werden möchten, ſchlägt Gregor mit der Berufung auf die active Betheiligung der Allmacht Gottes nieder, der ſeinen Rathſchluß, „daß alle Menſchen ohne Ausnahme zum gemeinſchaftlichen Genuſſe aller Güter in Gott gelangen ſollen,“ auszuführen die Kraft und den Willen hat. [2] Er bewerkſtelligt nicht bloß die Vereinigung der Elemente, ſondern ſteigert die Exiſtenzform des neuerſtandenen Menſchen in der Weiſe, daß er aller Defekte und Zufälligkeiten entkleidet und mit den der göttlichen Natur einwohnenden Eigenſchaften der Unverweslichkeit, Macht, Herrlichkeit, Geiſtigkeit ꝛc., wodurch er ſich weſentlich von der unvernünftigen Creatur unterſcheidet, geſchmückt wird. [3]

Die Auferſtehung iſt die Wiedergeburt der Menſchheit. In Adam gefallen und der urſprünglichen Form verluſtig, aber durch ihn zu einer Vielheit von Individi-

---

εἶδος conſtituirt haben und auch in ihrer Trennung noch repräſentiren. Sie bilden das Weſentliche des Leibes.

1) Ibid. p. 70. Gregor ſichert alſo auch der Macht der Seele einen Antheil an der Bildung des Auferſtehungsleibes zu.

2) Ibid. p. 147.

3) Ibid. p. 148 f.

dien erwachsen, wird sie „in die erste Schönheit durch die Auferstehung wiedergeboren.“[1]) Indessen ist die große, vielgestaltige Disharmonie in der Schöpfung mit ihr noch nicht beseitigt. Der Gegensatz zwischen den Tugendhaften und Sündern wird einstweilen noch fortbestehen.[2]) Zwar haben auch diese einen verwandelten Leib mit den genannten Eigenschaften erhalten; aber so lange sie in der Sünde sind, ermangeln sie des Guten und der damit verbundenen Güter und sind dafür mit Schwäche und Schmach und Verderben ꝛc. behaftet und erst nach der schmerzhaftesten und sich durch lange Zeitperioden hinziehenden Reinigung der Seele treten Unverweslichkeit, Leben, Ehre, Gnade, Herrlichkeit, Macht ꝛc. an ihre Stelle.[3]) Nach Ablauf dieses großen Läuterungsprozesses, mit dem auch das Böse, das seiner Natur nach begrenzt ist, an seiner Grenze angekommen ist

1) Ibid. p. 154.

2) Cat. or. c. 35. Einer Reinigung bedarf nun einmal der gefallene, befleckte, in der Sünde befangene Mensch. Sie wird durch den Tod und die Auferstehung erzielt. Wer in der heiligen Taufe durch das mystische Sterben und Auferstehen sie gewinnt, mittelst des Wassers, der gelangt bei der allgemeinen Auferstehung sogleich und unmittelbar in den seligen, göttlichen, trübsalslosen Zustand; wer die heil. Taufe nicht empfangen, oder nach ihrem Empfange wieder gesündigt und nicht Buße gethan hat, dessen Natur geht auch wohl mit auf, aber er wird erst nach schmerzlicher und langer Läuterung im Feuer der Seligkeit theilhaftig. — Es stehen sich also die Reinigung im Wasser und Feuer ausschließend gegenüber.

3) De anima et res p. 156—158.

und in sein Gegentheil, das Gute, umgeschlagen hat, [1] so daß auch die satanischen Mächte zuletzt noch zum Genusse des göttlichen Lichtes gelangen, wird die ganze

1) De opif. hom. c. 21. Gerade in der Consequenz der universellen Apokatastase zeigt sich die Unrichtigkeit der Privationstheorie, die das Böse in gleichsam nur mechanischem oder chemischem Zusammenhange mit dem Willen erfaßt. Gregor meint, „wenn wir die Grenze des Bösen überschritten haben und zum letzten Schatten der Sünde gelangt sind, befinden wir uns im Umschlage des Bösen in sein Gegentheil wieder im Lichte und erblicken nun den unendlichen Abstand zwischen dem Guten und der Größe des Bösen," und gelangen wir in den Vollbesitz eines unaussprechlichen Reiches, und vom Satan meint er, „daß sogar er die Heilsamkeit und Gerechtigkeit der Menschwerdung und Erlösung nicht in Zweifel ziehen dürfte, wenn er zur Erkenntniß der (Allen geltenden) Wohlthat kommt;" ob aber der Mensch, ob aber Satan noch ein lichtfähiges Auge für die Erkenntniß Gottes und seines Liebewerkes sich bewahrt, oder durch beständigen Widerspruch sich geblendet haben, ob sie die Gnade auch annehmen können und wollen, diese Frage ist Gregor sich schuldig geblieben. Gerade weil das Böse im Willen wurzelt und Wille und Erkenntnißfähigkeit in so enger Beziehung stehen, müssen die verhärteten Sünder, Menschen wie Dämonen, unerlösbar sein. Aber die Auffassung der Natur des Bösen, die zwischen den zwei Polen der Allgemeinheit des Falles und der Allgemeinheit der Auferstehung und der durch sie verwirklichten Reintegration des πληρωμα der Menschheit sich bewegende und sie umschließende religionsphilosophische Weltanschauung, die zu spiritualistisch einseitige Interpretation einiger Schriftstellen, besonders der Paulinischen: „ut Deus sit omnia in omnibus" (1 Cor. 15, 28.), welche die totale Tilgung der Sünde und ihre Hinausschaffung aus der Welt ihm zu gebieten schien, sollte Gott wirklich „in Allem sein, da er in dem Nichtseienden (sc. der Sünde) nicht sein würde" (De anima et

Schöpfung in der Anbetung und Verherrlichung ihres Gottes geeinigt sein. „Gott wird nun Alles in Allem sein.“

res. p. 98), ließen Gregor bei dem Mangel noch nicht geschehener dogmatischer Aussprache der Unerlösbarkeit der Dämonen und dämonischgesinnten Menschen an der glorreichen, die universalobjektive Wirkung der Erlösung betonenden, der uneigennützigen Liebe so wohlthuenden, die ganze Schöpfung ihrem wahren Ziele zuführenden ἀποκατάστασις τῶν πάντων nicht sehr zweifeln.

Inhalt.

Seite

Einleitung III

§. 1. Natur und Stellung des Menschen im Universum . 1

I. Abschnitt.

Dignität der Seele.

§. 2. Von der Ebenbildlichkeit des Menschen überhaupt . 7

§. 3. Von der Ebenbildlichkeit der Seele . . . 13

II. Abschnitt.

Natur und Wesenheit der Seele.

§. 4. Immaterialität der Seele 21

§. 5. Gregor's Kritik der Ansichten der griechischen Philosophie über die Natur der Seele . . . 27

§. 6. Das Verhältniß der Seele zum Geiste im Menschen 42

§. 7. Verhältniß der Seele zum Leibe . . . 54

III. Abschnitt.

§. 8. Ursprung der Seelen nach dem Falle . . . 67

§. 9. Ueber den Modus der Generation ohne den Fall . 84

IV. Abschnitt.

Von den Grundkräften der Seele.

§. 10. Die Intelligenz 91

§. 11. Die Freiheit des Willens 99

§. 12. Ursprung und Natur des Bösen . . . 108

V. Abschnitt.

Tod und Auferstehung.

		Seite
§. 13.	Begriff und Bedeutung des Todes . . .	118
§. 14.	Fortdauer der Seele nach dem Tode .	121
§. 15.	Das Loos der Seele im Jenseits . . .	125
§. 16.	Auferstehung des Fleisches	129

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY,
BERKELEY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

Books not returned on time are subject to a fine of 50c per volume after the third day overdue, increasing to $1.00 per volume after the sixth day. Books not in demand may be renewed if application is made before expiration of loan period.

SEP 14 1928

JUN 09 1988
AUTO DISC. NOV 10 '88

50m-7,'27

YB 21919

31972
BR 65
G73S8

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

U.C. BERKELEY LIBRARIES
C005401162